ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر

ڈاکٹر محمد عمر

مئی ۱۹۷۵ء

Hindustani Tahzeeb Ka Mussalman-o Pur Asar(Urdu)

قیمت:- بیس روپیہ

شائع کردہ:- ڈائرکٹر پبلی کیشنز ڈویژن

وزارتِ اطلاعات و نشریات

حکومت ہند۔

پٹیالہ ہاؤس۔ نئی دہلی - ۱

علاقائی دفاتر

بوٹا والا چیمبرز، سر فیروز شاہ مہتہ روڈ بمبئی - ۱

الیسپلینڈ الیسٹ کلکتہ - ۱

شاستری بھون، ۳۵ ہیڈوز روڈ

مدراس

مطبوعہ:- سکائی لارک پرنٹرز ۵۵-۱۱۳ عیدگاہ روڈ، نئی دہلی نمبر ۵۵

ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر

یعنی قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے رسم و رواج، معاشرت، اور رہن سہن، عادات و اطوار، توہمات اور عقائد وغیرہ کے تقابلی مطالعہ کی تاریخ، جسمیں بالخصوص ہندوستانی تہذیب کے اُن عناصر پر بحث کی گئی ہے جن سے ہندوستانی مسلمان متاثر ہوئے تھے اور اس بنا پر ہندوؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی اور تمدنی سطح پر یکجہتی اور جذباتی ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

ڈاکٹر محمد عمر
ریڈر، شعبہ تاریخ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

اِنتساب

اپنے استادِ محترم

پروفیسر خلیق احمد نظامی

کے نام

حاصلِ عمر نثارِ رہِ یارے کردم
شادم از زندگیٔ خویش کہ کارے کردم

فہرست

پیشِ لفظ

پی۔ ایچ۔ ڈی کے لئے اپنے تحقیقی مقالے کا جب مواد جمع کرنا شروع کیا تو ہندو مسلم تہذیب کے بہت سے ایسے پہلو سامنے آتے جن پر اب تک سیر حاصل کام نہیں ہوا تھا۔ ہندوؤں کے رسم و رواج معاشرت اور رہن سہن اور عادات واطوار اور توہمات کا تقابلی مطالعہ کیا تو ان کی زندگی کے بہت سے شعبوں میں مشابہت اور یک رنگی نظر آئی۔ چنانچہ "ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر" کو موضوع تحقیق بنا کر اس پر کام شروع کر دیا۔ اس سلسلے میں جو مواد جمع ہوا اُس کو میں نے مضامین کی صورت میں مرتب کیا اور رسالہ برہان میں بالاقساط شائع کرا دیا۔ میری خوش نصیبی تھی کہ یہ مضامین محترم اعلیٰ جناب ڈاکٹر تاراچند کی نظر سے گذرے اور اُنہوں نے نہ صرف اُن مضامین کو پسند کیا بلکہ اُنہوں نے میری بڑی حوصلہ افزائی فرمائی اور اس بات پر زور دیا کہ میں اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہونچاؤں اور مستقل ایک کتاب اس موضوع پر مرتب کروں۔ وہ اس موضوع سے اتنی دلچسپی رکھتے تھے کہ خود اس پر لکھنا چاہتے تھے۔ اُنہوں نے کتاب کا پیشِ لفظ لکھنا بھی قبول کر لیا تھا جب کتاب مکمل ہو گئی تو میں نے محترم ڈاکٹر تاراچند کی خدمت میں پیش کر دی اُنہوں نے اُس کی اشاعت کے لئے وزیرِ اعظم

مسز اندرا گاندھی کو ایک خط لکھا اور ان سے درخواست کی کہ وہ مرکزی وزارتِ اطلاعات ونشریات کی طرف سے اس کتاب کو شائع کرنا قبول فرمائیں۔ ان کی سفارش پر یہ کتاب مرکزی وزارتِ اطلاعات ونشریات کی طرف سے شائع ہو رہی ہے۔

مجھے اس بات کی خوشی تھی کہ محترم ڈاکٹر تاراچند صاحب اس پر پیش لفظ لکھیں گے لیکن کتابت وغیرہ کے کاموں میں تاخیر ہوتی رہی اور اس دوران میں محترم ڈاکٹر صاحب کا انتقال ہو گیا اور ان سے پیش لفظ لکھوانے کی حسرت دل ہی میں رہ گئی۔ اب میرے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے کہ میں اُن کی تحریر کردہ اُن چند سطور کا جو انہوں نے اِس کتاب کے بارے میں وزیرِ اعظم مسز اندرا گاندھی کو لکھی تھیں بطور پیش لفظ پیش کرنے کی سعادت حاصل کروں۔

"ڈاکٹر محمد عمر، استاد شعبۂ تاریخ، جامعہ کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی، کا آپ سے تعارف کراتے ہوئے مجھے بڑی مسرت ہے۔ مسلم تہذیب، مذہبی عقائد، رواجوں اور سماجی رسوم کو اثرانداز کرنے والے تاریخ کے مختلف پہلوؤں کا انہوں نے گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اِن کی تحقیقات سے دلچسپ حقیقتیں سامنے آئی ہیں۔ اُنہوں نے اُن نتائج کو بھی آشکارا کر دیا ہے جن سے مسلمانوں کی زندگی کے تقریباً ہر شعبے کے تمدنی خاکے میں تغیر پذیری نمایاں ہوتی ہے۔

میرے خیال میں ڈاکٹر عمر کا یہ علمی کارنامہ قرونِ وسطیٰ کی تاریخ کے ادراک کے لئے ایک اضافے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ساتھ ہی دورِ جدید کی ہماری زندگی کی از سرِ نو اہمیت کے پرکھنے میں یہ کتاب ایک رہنمائی

حیثیت رکھتی ہے۔ اگر اس کتاب کو شائع کر دیا جائے تو اس کے مطالعہ سے ہندوستان کے ماضی کی اہمیت اور زیادہ واضح ہو جائے گی اور قومی یکجہتی کے کام میں اس سے بڑی مدد ملے گی۔

ایسی بہت سی غلط فہمیاں اور الجھنیں جو ہمارے ذہنوں کے لئے پریشان کن ہیں اور جو باہمی احترام اور قدر و منزلت کے فروغ میں سدِ راہ بنی رہتی ہیں اس کتاب کے مطالعہ سے برطرف ہو جائیں گی۔

میرا خیال ہے کہ باہمی اخوت، رواداری اور قومی خیر سگالی کو فروغ دینے والی کتابوں کی اشاعت کا کام ہماری وزارتِ اطلاعات و نشریات کے شعبۂ اشاعت کے دائرہ عمل میں آتا ہے۔

ڈاکٹر عمر کی یہ کتاب بلاشبہ صبر آزما تحقیقی کام کی مظہر ہے اور اس کی اہمیت میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ وزارتِ اطلاعات و نشریات کے شعبۂ اشاعت کی طرف سے اس کتاب کے شائع کرنے کی سفارش کر دیں گی۔"

تاراچند

پس منظر

ہندو مسلم تعلقات

اصل موضوع پر کچھ لکھنے سے پہلے یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم مسلم دورِ حکومت میں ہندو مسلم تعلقات کا تفصیلی جائزہ لیں تاکہ اصل موضوع پر گفتگو کرنا آسان ہو جائے۔

مسلمانوں کے آنے سے ماقبل ہندوستان میں کئی مذاہب، مثلاً بدھ دھرم، جین دھرم اور ویدک دھرم مروج تھے۔ ان مذاہب کے علمبرداروں کی تعلیمات میں سخت اختلافات پائے جاتے تھے لیکن پھر بھی چوں کہ وہ پیدائشی ہندوستانی تھے اس لئے ان میں ظاہری تصادم تک نوبت نہیں پہنچی۔ ہر شخص کو آزادی تھی کہ وہ جس مذہبی عقیدے کو چاہے اپنالے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کی مذہبی تاریخ میں یورپ کے مقابلے میں یہاں کے مختلف مذاہب کے درمیان فرقہ وارانہ تصادم اور اشاعتِ مذاہب اور عقائد میں تشدد اور جبر کی مثالیں بہت کم دستیاب ہوتی ہیں۔

مسلمانوں کے ہندوستان میں فاتح کی حیثیت سے آنے اور آکر یہیں بس جانے سے ایک نیا مسئلہ اُٹھ کھڑا ہوا، جس کے دو نازک پہلو تھے۔ ایک تو یہ کہ مسلمان بیرونی ممالک سے وارد ہوئے تھے اور ہندوستان پر حکومت کرنے کی غرض وغایت سے آئے تھے۔ دوسرا پہلو یہ تھا کہ وہ اپنے ساتھ ایک ایسا مذہب بھی لائے تھے جو مفتوح قوم کے مذاہب سے بالکل متضاد تھا۔

ابتدائی زمانے میں یہ دونوں قومیں مذہبی اختلافات کی بنا پر ایک دوسرے کو نفرت، حقارت اور شبہ کی نظر سے دیکھتی تھیں۔ ہندوؤں کا تعصب اجنبیوں کے ساتھ اور اس کے وجوہ کا ذکر کرتے ہوئے البیرونی[1] نے لکھا ہے کہ پہلا سبب تو زبان کا اختلاف ہے اور دوسرا دین کے متضاد ہونے کا۔ دین کے بارے میں وہ لکھتا ہے۔

"ہندو دین میں ہم سے کلّی مغائرت رکھتے ہیں۔ نہ ہم کسی ایسی چیز کا اقرار کرتے ہیں جو ان کے یہاں مانی جاتی ہیں اور نہ وہ ہمارے ہاں کی کسی چیز کو تسلیم کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مذہبی نزاع کم کرتے ہیں اور بحث و مناظرہ کے سوا جان، جسم اور مال کو نقصان نہیں پہنچاتے لیکن غیروں کے ساتھ اِن کی یہ روش نہیں ہے۔"[2]

مغائرت کا پانچواں سبب اُس نے ہندوؤں کی خودپسندی وخودبینی، و احساس برتری کو قرار دیا ہے۔ اس کے بارے میں البیرونی رقمطراز ہے۔

"اُن لوگوں کا اعتقاد ہے کہ ملک ہے تو اُن کا ملک، انسان ہیں تو ان کی قوم کے لوگ، بادشاہ ہیں تو ان کے بادشاہ، دین ہے تو وہی جو ان کا مذہب ہے اور علم ہے تو وہ جو اُن کے پاس ہے"[3]

مگر یہ صورتِ حال بہت دنوں تک قائم نہ رہ سکتی تھی۔ نہ تو ایک ہی مذہب کے

---

[1] البیرونی کی وفات ۱۰۴۸ء میں ہوئی تھی۔ [2] ملاحظہ ہو کتاب الہند مترجمہ سید اصغر علی، ۱: ۲۳۹/۲۴۹

پیرو اس ملک میں رہ سکتے تھے اور نہ یہ ممکن تھا کہ ایک قوم دوسری قوم کو موت کے گھاٹ اتار دیتی۔ ایک دو آدمیوں کو جان سے مار ڈالنا تو کوئی مشکل نہیں ہے لیکن مذہبی اختلافات کی بنا پر کسی قوم کا جڑ سے قلع قمع کر دینا نہ آج ممکن ہے اور نہ ماضی ہی میں ممکن تھا۔ ساتھ ساتھ مسلم عوام اور خصوصاً سلاطین دہلی حقیقت شناس تھے۔ وہ لوگ یہ بات بخوبی جانتے تھے کہ بغیر رعایا کے تعاون کے حکومت نہیں کی جا سکتی۔ لہذا انہوں نے ہندوؤں کے ساتھ نرمی اور مذہبی رواداری کا طرز عمل اختیار کیا۔ اور تبلیغِ اسلام کو اپنا لائحہ عمل نہیں بنایا۔ اِن لوگوں میں تبلیغ اور اشاعت کا وہ جوش و خروش اور جذبہ بھی ٹھنڈا ہو چکا تھا جو خلفائے راشدین کے زمانے میں مُسلمانوں میں پایا جاتا تھا۔

ابتدائی دور کے علمائے نے اشاعتِ اسلام کو اپنا فرضِ اولین سمجھا اور اس سلسلے میں انہوں نے سلاطین اور حکمراں طبقے سے مدد چاہی۔ لیکن سلطان التمش[1] جیسے خدا رسیدہ اور مذہبی مسلمان نے بھی اس معاملے میں اُن کا ساتھ نہیں دیا۔ اس کے وزیر با تدبیر نظام الملک جنیدی کی دانش مندی سے وہ مسئلہ حل ہو گیا اور ہندوستان کی تاریخ میں پھر یہ سوال کبھی سامنے نہیں آیا۔ اگر سلطان اور وزیر مذہبی جذبات کی رو میں بہہ کر علماء کی باتوں پر عمل پیرا ہو جاتے تو ہندوستان سے مسلمانوں کی حکومت اگر ختم نہ ہوتی تو اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کی بنیادیں ضرور کھوکھلی ہو جاتیں اور اتنی طویل مدّت تک مسلمان ہندوستان

---

[1] التمش ۱۲۱۰ء میں دہلی کے تخت پر جلوہ افروز ہوا۔ اور ۱۲۳۶ء میں اس نے وفات پائی۔ قطب مینار کے قریب، مسجد قوت الاسلام میں اشوک کی لاٹھ کے قریب اس کا مزار اب بھی خستہ حالت میں موجود ہے التمش سلطان تو تھا ہی لیکن اپنے زہد و تقویٰ کی وجہ سے اپنے عہد کے صوفیاء میں شمار کیا جاتا تھا۔

ملاحظہ ہو، طبقاتِ ناصری، ۱۷۷ بعد

میں حکومت نہ کر سکتے تھے۔ اس کے علاوہ ہندوؤں کے دلوں میں اِن کے لئے نفرت، حقارت اور بغض کے جذبات ہمیشہ کے لئے پیدا ہو جاتے اور مسلم حکمران اُن کے تعاون سے محروم ہو جاتے۔

وقت کے ساتھ ساتھ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد، یگانگی اور برادرانہ تعلقات بڑھنے لگے۔ ڈاکٹر تارا چند نے لکھا ہے کہ:

"جب فتحیابی کا پہلا طوفان تھم گیا اور ہندو اور مسلمان ایک پڑوسی کی طرح رہنے سہنے لگے تو بہت دنوں تک ساتھ ساتھ رہنے کی وجہ سے اُنہوں نے ایک دوسرے کے خیالات عادات واطوار، رسم ورواج کے سمجھنے کی کوشش کی اور بہت جلد ان دونوں قوموں میں اتحاد پیدا ہو گیا"

دو باتوں نے اِن دونوں قوموں میں اتحاد اور یگانگی پیدا کرنے اور ان کے درمیان کی خلیج کو پُر کرنے میں بڑی مدد دی، پہلی تو یہ کہ اسلام کے اس بنیادی اصول سے متاثر ہوکر کہ تمام بنی نوع انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں اور خالق مطلق کی نظر میں سب برابر اور مساوی ہیں ہندوؤں کی بڑی تعداد مشرف بہ اسلام ہوئی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ ویدک کال (ویدوں کے عہد) سے ہندوستانی سماج ذات پات کی بنا پر چار طبقوں میں منقسم تھا یعنی برہمن، چھتری، ویش، اور شودر۔ اِن میں سے شودروں کو ہر قسم کے سماجی حقوق سے محروم رکھا گیا تھا۔ اِن کی زندگی اِن پر بوجھ بن چکی تھی۔ اور صدیوں کی عائد شدہ پابندیوں سے وہ اتنے عاجز ہو چکے تھے کہ وہ ان سے خلاصی حاصل کرنے کے لئے بے چین تھے۔

ا‍ے INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE-P-137

جنوبی ہندوستان میں ذہنی انقلاب شروع ہو چکا تھا۔ ولبھ چاریہ[۱]، راما نج[۲] اور شنکر چاریہ[۳] نے ویدک دھرم کی کوتاہیوں کو شدت سے محسوس کیا۔ اور ہندو مذہب میں سدھار کی کوششیں شروع کردیں۔ اِن کا یہ مقصد تھا کہ ذات پات کی تفریق کے بغیر ہر شخص کو اپنی نجات کا راستہ خود تلاش کرنے کی آزادی ہونی چاہئے اور کسی بھی فرد کو فرقہ وارانہ تعصب کی بنا پر سماجی سیاسی، مذہبی اور معاشی حقوق سے محروم نہ رکھا جائے۔

خوش قسمتی سے جب ہندوستان میں ذہنی انقلابات رونما ہو رہے تھے، اسی زمانے میں شمالی ہند میں فاتح مسلم قوم کے ہمراہ اسلام بھی اس سرزمین میں پہونچا۔ ہندوستانی باشندوں نے جب اسلام کے مساوات کے اصول کو عمل میں دیکھا اور "محمود اور ایاز" دونوں کو ایک ہی صف میں شانہ بہ شانہ کھڑا پایا تو وہ بے حد متاثر ہوئے اور انہوں نے مسلمانوں کی آمد کو باعثِ خیر و برکت سمجھ کر انہیں خوش آمدید کہا۔ انہوں نے قبول اسلام کو غیر منصفانہ سماجی قیود سے آزادی کا مترادف سمجھا۔ مختصر یہ کہ بلا کسی ظلم و تشدد، جبر اور تحریص کے ہندوؤں کے گاؤں کے گاؤں مشرف بہ اسلام ہوئے اور انہوں نے مسلمانوں کو ہندوستان میں پاؤں جمانے میں بہت مدد دی۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی کامیابی کے وجوہ بیان کرتے ہوئے پروفیسر محمد حبیب (مرحوم) نے لکھا ہے۔

"راجپوت راجاؤں نے اپنی حکومت میں ہندوستانی دستکاروں اور پیشہ وروں کو شہروں کی فصیلوں کے باہر چھوڑ رکھا تھا۔ جب ترک شہروں میں داخل ہوئے تو یہ نچلے طبقے کے پیشہ ور بھی ان کے ساتھ داخل شہر ہوئے۔ اور وہ وہاں سے پھر باہر نہیں آنا چاہتے تھے"[۴]

---

[۱] ولبھ چاریہ کی ولادت ۱۴۷۹ء بتائی جاتی ہے اور تاریخ وفات کا علم نہیں ہے

[۲] مدراس کے قریب تروپتی میں ۱۰۱۷ء میں ولادت ہوئی اور ۱۱۳۷ء میں سری رنگم میں وفات پائی

[۳] شنکر چاریہ کی تاریخ ولادت ۷۳۷ء ہے اور تاریخ وفات ۷۶۹ء

[۴] ELLIOT AND DOWSON: VOL: II: CALIGARHI 1952) P55-54

اُن لوگوں کے مکمل تعاون کی وجہ سے ترکوں نے منگولی حملہ آوروں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور اُن کے چھکّے چھڑا دیئے کیوں کہ نومسلموں کو اس بات کا ڈر تھا کہ اگر ترک ہندوستان سے واپس چلے گئے تو انہیں پھر ان مصیبتوں میں گرفتار ہونا پڑے گا جن میں صدیوں سے وہ گرفتار تھے اور جن سے کچھ ہی دنوں پہلے انھیں نجات حاصل ہوئی تھی۔ اس کے برعکس مسلمانوں کو بھی ایک مصیبت کا سامنا کرنا پڑتا۔ اگر مطیع قوم اور نومسلم ان کے حریف ہوتے تو بیک وقت داخلی اور خارجی حریفوں کے مقابلے میں اپنے کو بے بس پاتے۔ اگر وہ اپنی توجہ خارجی دشمنوں کی طرف کرتے تو داخلی عناصر ملک میں بدامنی پھیلا سکتے تھے اور اس سیلاب میں ترک ایک شکستہ کشتی کی طرح بہہ جاتے۔

دوسری بات یہ تھی کہ ہندوستان کا مذہب ایک ایسا مذہب تھا جس میں انیک دیوتاؤں کی پرستش ہوتی تھی۔ عوام کو مذہبی اصولوں کا علم نہیں تھا اور عوام کو صرف مذہب کے ظاہری پہلوؤں پر عمل کرنے اور سنسکاروں کے ادا کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی اور ان کے دل و دماغ میں یہ بات کوٹ کوٹ کر بھر دی گئی تھی کہ اگر مذہبی رسوم برہمن کی غیر حاضری میں ادا کئے جائیں گے تو اُن سے انھیں کوئی روحانی منفعت حاصل نہیں ہوگی اور برہمن ہی ان کا نجات دہندہ ہے۔ اس کا مقام عوام اور بھگوان کے بیچ کا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ گوتم بدھ اور مہابیر نے ویدک دھرم کی مخالفت کی اور اپنا اپنا ایک الگ مسلک چلایا جو ویدک دھرم کی خرابیوں سے مبّرا تھا اور جس میں ہر فرد کو نجات حاصل کرنے کے اپنے ذرائع استعمال کرنے کی پوری آزادی حاصل تھی۔

اسلام میں صرف ایک خدا کی عبادت کا تصوّر تھا۔ ظاہری رسوم بالکل نہ تھے۔ ہر ایک مسلمان قرآن اور سنت کے بتاتے راستے پر عمل پیرا ہو کر نجات حاصل کر سکتا تھا۔ درمیان میں کسی انسان کی اجارہ داری نہ تھی۔ اسلام کے اس اصول میں اتنی کشش اور جاذبیت

تھی کہ بلا کسی ظلم و تشدد ہزاروں ہندوؤں نے خود بخود اسلام قبول کر لیا۔ اس کا یہ دور رس نتیجہ برآمد ہوا کہ رفتہ رفتہ دونوں قوموں کی ابتدائی کشیدگی رفع ہو گئی اور حقارت اور نفرت، محبت اور یگانگی میں بدل گئی۔

مسلم صوفیا اور ہندو سادھو سنت

ہندوؤں اور مسلمانوں میں یگانگی اور اتحاد پیدا کرنے میں مسلم صوفیوں اور ہندو سادھوؤں نے بہت اہم کام کیا۔ ہندوستان میں فاتح قوم کی حیثیت سے مسلمانوں کے داخل ہونے سے قبل مسلم صوفیاء اس سرزمین میں آچکے تھے۔ ان میں شیخ علی ہجویری[1] کا نام قابل ذکر ہے۔ انہوں نے لاہور میں سکونت کی اور اپنے پسندیدہ کردار سے اس نواح کے غیر مسلموں کو بہت متاثر کیا[2]۔ غلام خاندان کے دورِ حکومت میں سارے شمالی ہندوستان میں چشتی سلسلے کے صوفیاء کرام کی خانقاہیں تعمیر ہو چکی تھیں[3]۔

---

[1] آپ سلطان محمود غزنوی کے ہمراہ ہندوستان آئے اور لاہور میں بس گئے تھے اور اس شہر کو اپنی روحانی اور دینی اشاعت کا مرکز بنا لیا تھا۔ ان کی ولادت ۱۰۰۹ء اور وفات ۱۰۷۲ء میں ہوئی تھی مزار لاہور میں ہے۔ ملاحظہ ہو برائے حالات۔ آبِ کوثر کراچی ۱۹۵۲ء ص: ۸۶-۹۱، سفینۃ الاولیا: ۲۰۹-۲۱۰، خزینۃ الاصفیا: ۲: ۲۳۲-۲۳۴

[2] کئی لوگ آپ کے ہاتھ پر اسلام لائے جن میں سے مدحیہ، جو سلطان مودود ابن مسعود غزنوی کی طرف سے لاہور کا نائب تھا۔ آپ نے اس کا عرف شیخ ہندی رکھا۔ اور اس کے خاندان کے لوگ آپ کے مزار کے خدام اور مجاور رہے۔ آبِ کوثر: ۸۶۔

[3] اجمیر کے علاوہ بدایوں، قنوج، ناگور اور بہار کے بعض شہروں اور قصبوں میں مسلمانوں کی اچھی خاصی تعداد تھی۔ ملاحظہ ہو۔ تاریخ مشائخ چشت: ۱۴۳

خواجہ معین الدین چشتی[1] نے اجمیر میں جاکر بود و باش اختیار کی اور ان کے اثر سے لاکھوں ہندوؤں نے مذہب اسلام اختیار کیا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی کا ہندوستان تشریف لانا ایک زبردست روحانی اور سماجی انقلاب کا رونما ہونا تھا۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتی نے چھوت چھات کے اس بھیانک ماحول میں اسلام کا "نظریۂ توحید" عملی حیثیت سے پیش کیا اور بتایا کہ یہ صرف ایک تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ زندگی کا ایک ایسا اصول ہے جس کو تسلیم کر لینے کے بعد ذات پات کی سب تفریق بے معنی ہو جاتی ہے۔ یہ ایک زبردست دینی اور سماجی انقلاب کا اعلان تھا۔[2] اس اعلان کو سن کر ہندوستان کے بسنے والے ہزاروں مظلوم انسان دوبارہ زندگی کا کیف محسوس کرنے لگے اور بڑی تعداد میں دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے۔

خواجہ قطب الدین بختیار کاکی نے دہلی کو اپنا مرکز بنا کر یہاں اشاعت اسلام کا کام شروع کیا۔ بابا فرید الدین گنج شکر نے اجودھن میں سکونت اختیار کی۔ ان کی خانقاہ میں ہندو عوام اور خاص طور پر ہندو جوگی بڑی عقیدت سے حاضر ہوتے تھے۔ شیخ نظام الدین اولیا سے روایت ہے کہ شیخ الاسلام فرید الدین گنج شکر کی خانقاہ میں ہندو عوام حاضر ہوتے تھے ہندو جوگی باریا

[1] خواجہ معین الدین چشتی بمقام سجستان ۱۱۴۲ء میں پیدا ہوئے۔ آپ کی تربیت خراسان میں ہوئی۔ والد ماجد کا نام خواجہ غیاث الدین حسن تھا۔ شیخ عثمان ہارونی کے مرید تھے۔ ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کے سربراہ مانے جاتے ہیں۔ پرتھوی راج چوہان کے عہد میں ہندوستان آئے اور اجمیر میں سکونت کر کے تبلیغ و اشاعت اسلام کا کام شروع کیا اور تھوڑے ہی عرصہ میں اس علاقہ میں اسلام پھیلانے میں کامیابی حاصل کی۔ انہوں نے ۱۲۳۵ء میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔ ۶ رجب المرجب کو اطراف و جوانب کے مسلمان اور ہندو، خواص و عوام دور دراز سے گروہ در گروہ مسافت طے کر کے عرس میں شرکت کے لئے جاتے ہیں۔ اکبر بادشاہ آگرہ سے ننگے پیر خواجہ صاحب کی زیارت کے لئے جایا کرتا تھا۔ برائے تفصیلی حالات دیکھئے۔ دلیل العارفین، اخبار الاخیار (اردو ترجمہ) ۵۰ - ۵۴، سیر الاقطاب، ۱۰۰ - ۱۰۷، ۱۲۳ - ۱۴۱، سفینۃ الاولیاء ۱۲۸ - ۱۲۹۔[2] تاریخ مشائخ چشت ۱۴۴ - ۱۴۵۔

ان کی خانقاہ میں آیا کرتے تھے۔ اور وہ لوگ ان سے روحانی معاملات میں بحث و مباحثہ کیا کرتے تھے۔ بابا فرید کی خانقاہ میں شیخ نظام الدین اولیاؒ کی دو موقعوں پر ہندو جوگیوں سے ملاقات ہوئی تھی۔ بابا فرید ہندوؤں سے ہندوی زبان میں بات چیت کیا کرتے تھے۔ شیخ نظام الدین اولیاء کی خانقاہ میں ہندو اور مسلمان دونوں حاضری دیا کرتے تھے۔

راجکمار ہردیو کے روزنامچے "نظام بنسری" میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں شیخ نظام الدین اولیاء کی مذہبی رواداری کی بہت سی مثالیں تاریخ کی کتابوں اور ملفوظات میں مل جاتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک شام شیخ اپنی خانقاہ کی چھت پر چہل قدمی کر رہے تھے اسی وقت کچھ ہندو جمنا کے کنارے پوجا کرنے میں مشغول تھے۔ اُن کے ایک مرید نے شیخ کا دھیان اُدھر مبذول کرایا شیخ کی زبان سے برجستہ یہ مصرعہ برآمد ہوا۔

"ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے"

پروفیسر خلیق نظامی لکھتے ہیں۔

"اس مصرعہ میں مذہبی رواداری کا ایک بے پایاں جذبہ سمٹ آیا ہے۔ ایک ایسے دور میں مسلمانوں کا سیاسی اقتدار اپنے نصف النہار تک پہنچ چکا تھا ایک مذہبی پیشوا کا یہ بے ساختہ ارشاد صرف مذہبی رواداری کا ہی نہیں بلکہ ایک ایسی فکر کا بھی آئینہ دار ہے جس نے ہندوستان کی تہذیب کے "جلوۂ صد رنگ" کو سمجھ لیا ہو، اور جو یہاں کے تہذیبی نقشے میں "ہر دین اور ہر قبلہ گاہ" کو دیکھنے کے لئے تیار ہو۔[1]

یہ شیخ نظام الدین اولیاؒ کا اثر ہی تھا کہ امیر خسرو اپنی مذہبی رواداری کی وجہ سے مقبول عوام تھے۔ مثنوی نہ سپہر میں امیر خسرو نے ہند و تہذیب اور ان کے رسوم کے بارے میں جو اظہارِ رائے کیا ہے اس سے اس دور کی مذہبی رواداری کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

---

[1] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات: ۳۷۔

امیر خسرو نے بت پرستی میں چھپے ہوئے جذبہ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے :

اے کہ زبت طعنہ بہ ہندو بری ٭ ہم ز وے آموز پرستش گری

اسلامی تصوف کے اثر سے ہندوستان میں ایک روحانی تحریک وجود میں آئی اور اس ملک کے گوشے گوشے میں ہندو مبلغین اور مصلحین پیدا ہوئے اور ویدک مذہب کی خرابیوں اور کوتاہیوں کو دور کرنے کا نعرہ بلند کیا۔ ڈاکٹر تاراچند نے لکھا ہے۔

"اسلام کے اثر سے ہندو قوم میں مبلّغوں کا ایک گروہ پیدا ہوا اور انہوں نے بھی اسی کام کو اپنا نصب العین سمجھا جو مسلم صوفی کر رہے تھے۔ مہاراشٹر گجرات، پنجاب، ہندوستان، اور بنگال میں مصلحین نے چودھویں صدی عیسوی سے عملاً ہندوستان کے قدیمی مذہب کی کچھ باتوں پر عمل کرنا چھوڑ دیا اور کچھ باتوں پر عمل کرنے پر زور دیا۔ اور اس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کے عقائد میں یگانگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔"

ان مبلّغوں میں کبیر داس، گرونانک اور چیتنیہ مہاپربھو کے نام نامی قابلِ ذکر ہیں۔ ان بھگتوں نے ہندو مسلمان دھرموں کی تنقید سخت الفاظ میں کی اور فرقہ وارانہ نزاع کی مذمت کر کے ذات پات کی تفریق کو برا بتایا اور یہ اعلان کیا کہ جو شخص بھی عبادت اور ریاضت کریگا، اُسے نجات مل سکتی ہے۔ اس کے لئے ظاہری پوجا پاٹ اور سنسکاروں اور برہمنوں کی مدد کی قطعی ضرورت نہیں ہے۔ انہوں نے خلوص نیت سے خدا کی عبادت کرنے، بنی نوع انسان کے بھائی بھائی ہونے کی تعلیم دی اور اس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی ہم آہنگی پیدا کرنے میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کی۔ ایک طرف مسلم صوفیائے کرام اور مشائخ اور دوسری طرف ہندو بھگتوں، مبلغین اور مصلحین کی انتھک کوششوں کا نتیجہ اکبر بادشاہ کے "دین الٰہی" کے روپ میں ظہور پذیر ہوا۔ ڈاکٹر تاراچند نے اکبری عہد سے پہلے کی مذہبی

اور سماجی تحریکوں کے دوررس نتائج کا جائزہ لیتے ہوئے اُن کے پس منظر میں یہ نتیجہ اخذ کیا کہ

"اکبر کا "دین الٰہی" ایک ایسے مطلق العنان بادشاہ کی ذاتی اختراع نہ تھا کہ جس کے قبضۂ اقتدار میں اتنی طاقت تھی کہ وہ اتنا تک نہیں جانتا تھا کہ اس کا استعمال کس طرح کیا جائے بلکہ (دین الٰہی) اُن طاقتوں کا ناگزیر نتیجہ تھا۔ جو ہندوستان کے سینے میں لہریں مار رہی تھیں اور کبیر جیسے بزرگوں کی تعلیمات میں جن کا مظاہرہ ہو رہا تھا۔ ان کوششوں کے راستے میں حالاتِ زمانہ مزاحم ہو رہے تھے۔ لیکن آج بھی یہ امر ناگزیر ہے اور تقدیر اسی منزل کی جانب اشارہ کر رہی ہے۔"

اکبر بادشاہ نہ خود کو مسلمانوں کا نمائندہ سمجھتا تھا اور نہ اسلام کی نشر و اشاعت کو اپنا نصب العین خیال کرتا تھا پہلے وہ ایک بادشاہ اور اس کے بعد ایک مسلمان تھا۔ وہ اپنے ملک کے باشندوں کے مذہبی تفرقہ کا بالکل خاتمہ کرنا چاہتا تھا اور انھیں ایسے ایک مذہب کا پیرو بنانا چاہتا تھا جس میں تمام مذاہب کی اچھی اچھی باتیں سمو دی جائیں اور بُری باتیں جو مذہبی اختلاف اور نزاع کا باعث ہوتی ہیں، دور کر دی جائیں۔ اس نے اپنے ان خیالات کو عملی جامہ پہنانے کی غرض و غایت سے ایک اعلان نشر کیا۔

"ایک ایسا ملک جس کا ایک بادشاہ اور حکمراں ہو یہ بُری بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کی رعایا آپس میں منقسم ہو اور ایک دوسرے سے اختلاف رکھتی ہو" کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس نے مغل علاقوں میں قسم قسم کے مروجہ قوانین اور رسم و رواج کے باہمی تنازعہ کی طرف اشارہ کیا ان میں سے کچھ نہ صرف آپس میں متضاد تھے بلکہ ایک دوسرے کی طرف دشمنی کا رویہ رکھتے تھے۔ اور آخر میں ایسا معلوم ہوا کہ جتنے مذہب ہیں اتنے ہی مختلف فرقے ہیں"

اعلان میں مزید کہا گیا تھا؛

"اس لئے ہمیں چاہیئے کہ ان سب کو ایک ہی دھاگے میں پرو دیں لیکن اس انداز سے کہ اس میں "وحدت" اور "کثرت" کی خصائص بھی برقرار رہیں تاکہ ان کو اپنے مذہب کی اچھی باتیں پکڑے رہنے کا فائدہ حاصل رہے اور جو باتیں دوسرے مذاہب میں اچھی ہوں ان کو بھی اپنا لیں۔ اس طرح اللہ تعالےٰ کی حمد و ثناء ہوگی۔ لوگوں کو امن و امان ملے گا اور ملک کو حفظ و امان حاصل ہوگا۔"

آئین رہنموئی میں ابوالفضل نے اکبر کے مطمع نظر کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"کسی دین و مذہب میں کوئی خصوصیت نہیں۔ ایک ہی دلآویز حسن ہے جو مختلف طریقوں پر جلوہ آرائیاں کر رہا ہے"۔۔۔۔ ہر گروہ اپنے اپنے عقائد کی گرم بازاری کرتا اور خواب و خیال میں مسرور و شاداں نظر آتا ہے۔۔۔ لیکن جب انسان اپنی ان عادات کو ترک کر دیتا ہے اور اس پر یکرنگی کی مہر انگیز شعاعیں پڑتی ہیں تو اس کی آنکھیں کھل جاتی ہیں اور تقلید کا شیرازہ بکھر کر تار تار ہو جاتا ہے۔۔۔ اگر کوئی درد آشنا قلب مجبوراً ان اسرار کو ظاہر کرتا ہے۔ تو کم فہم سعادت پذیر افراد اس کو دیوانہ سمجھ کر اس کے قول کا اعتبار نہیں کرتے اور بد سرشت نالائق اس کو کافر و ملحد کہہ کر اس کی زندگی کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ لیکن جب بنی نوع انسان کی بلندئی طالع کا وقت آتا ہے اور مشیتِ الٰہی یہ ہوتی ہے کہ زمانہ حق پرستی کے مبارک آثار و برکات سے مستفید ہو تو فرمانروائے وقت کو اسرارِ یکرنگی سے آشنا کیا جاتا ہے اور بادشاہ کی ذات ظاہری حکمرانی کے علاوہ باطنی رہنمائی بھی کرتی ہے۔

حضرت کے قلبِ مبارک میں ہدایت و رہنمائی کی لہریں اٹھیں اور بادشاہِ حقیقت شناس نے اب مجبور ہو کر منصب پیشوائی اختیار کرنا مرضی الٰہی سمجھا اور ہدایت کا دروازہ ہر خاص و عام پر وا کر کے حقیقت طلب تشنہ لبوں کو سیراب فرمانے لگے۔ [۱]

اکبر بادشاہ اُمّی تھا۔ مگر اس کی دُور بین نگاہ سیاسی بصیرت، اور بیدار ذہن نے وقت کے تقاضے کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا اور مغلیہ سلطنت کی جڑوں کو ہندوستان کی سرزمین میں مضبوط کرنے کی دلی خواہش نے اسے مجبور کر دیا کہ وہ اُن تمام باتوں کو دور کرے جو اس مقصد کی تکمیل میں حائل ہو سکتی تھیں اور وہ اس بات کو اچھی طرح سے جانتا تھا کہ اگر مذہبی اختلافات باقی رہے تو اس کی حکومت کا شیرازہ ایک نہ ایک دن بکھر جائیگا۔ اس لئے اس نے خاص طور پر مذہبی اختلافات کو دور کرنے کی طرف پوری توجہ سے کام لیا۔ علاوہ ازیں اکبر کو اپنے دادا بابر بادشاہ کی وصیت بھی یاد تھی جو اس نے ہمایوں کو کی تھی۔

۱۔ "تمہیں اپنے دماغ کو مذہبی تعصب سے متاثر نہیں ہونے دینا چاہئے۔ بلا تعصب انصاف کرنا چاہیئے اور ساتھ ساتھ ہر ایک طبقہ کے لوگوں کے مذہبی رسم و رواج کا پورا پورا خیال رکھنا چاہیئے۔

۲۔ خاص طور پر گئو کشی سے پرہیز کرنا۔ جو تمہیں ہندوستان کے لوگوں پر قبضہ کرنے میں معاون اور مددگار ہوگی اور اس طرح تم اس سرزمین کے لوگوں کو شکر گذاری کے رشتہ سے باندھ دوگے

۳۔ تمہیں کسی فرقے کی عبادت گاہوں کو کبھی مسمار اور برباد نہیں کرنا چاہیئے اور ہمیشہ انصاف پسند رہنا چاہیئے تاکہ بادشاہ اور اس کی رعایا کے درمیان خوشگوار تعلقات رہیں اور جس سے ملک میں اطمینان اور امن کا بول بالا ہو۔

۴۔ اشاعتِ اسلام کا کام ظلم اور سختی کے بجائے محبت اور عہد و پیمان سے بخوبی

---

[۱] ملاحظہ ہو۔ آئینِ اکبری را۔ ت، ج ۱، ح: ۱: ر۱۹۳۸ء) آئین: ۷۷، ۰: ۳۰۵-۳۰۷

چلے گا۔

۵۔ اپنی رعایا کی مختلف خصوصیات کا اس طرح خیال رکھو جس طرح کہ ایک سال کے مختلف موسموں کا تاکہ سیاسی جسم مرض سے بری رہے۔

اے میرے بیٹے! ہندوستان میں مختلف مذہبوں کے لوگ رہتے ہیں اور خدا کا شکر ادا کرو کہ بادشاہوں کے بادشاہ نے اس ملک کی حکومت تمہارے سپرد کی ہے۔[1]

یہ ان نصیحتوں کا نتیجہ تھا کہ ہمایوں بادشاہ نے رانی کرناوتی کی بھیجی ہوئی راکھی قبول کرلی تھی۔ یہ رشتہ آہستہ آہستہ استوار ہوتا گیا۔ سلاطین دہلی کی طرح مغلوں نے بھی ہندوستان کو اپنا وطن اور دہلی کو اپنا گھر بنالیا تھا۔

اکبر بادشاہ نے اس رشتۂ یگانگی کو مضبوط کرنے اور حکومت کو مستقل بنیادوں پر قائم کرنے کی باقاعدہ کوشش شروع کی، اپنی رعایا کے مذہبی اور سماجی اختلافات اور تفرق کو نظر انداز کرکے اس نے ملک کے تمام باشندوں کے لئے سرکاری نوکریوں کا دروازہ کھول دیا اور تمام مذاہب وملل کے لوگوں کو ایک رشتۂ اتحاد و اخوت میں منسلک کرکے ہندوستان کی مذہبی اور سماجی تحریک میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ ابھی تک اس تحریک کے پیشوا اور علمبردار مسلم صوفیا، مشائخ، اور ہندو سادھو اور سنت تھے، لیکن اکبر بادشاہ کے عہد سے بادشاہِ وقت نے بھی اس کام میں دلچسپی لینا اپنا نصب العین بنالیا۔ اس تحریک کو بہت تقویت حاصل ہوئی اور اس میں ایک نیا جوش وخروش اور ولولہ پیدا ہوگیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہادر شاہ ظفر کے زمانہ تک پہنچتے پہنچتے ہندوستان کے مغلوں اور دوسرے مسلمانوں کی رگوں میں ایران وتوران سے زیادہ ہندوستانی خون جوش مار رہا تھا اور وہ یہاں کی مقامی تہذیب ومعاشرت میں پوری طرح رنگے جاچکے تھے۔

اکبر بادشاہ نے اُن تمام پابندیوں کو ختم کردیا جو مذہبی اختلافات کی بنا پر

---

[1] S. R. SHARMA: THE CRESCENT IN INDIA: (BOMBAY) P. 235

ہندوؤں کو شہریت کے بعض حقوق سے محروم کرنے والی ہو سکتی تھیں۔ مثلاً جزیہ" معاف کردیا گیا۔
نئے مندر تعمیر کرانے اور بلا کسی مزاحمت کے مذہبی رسوم ادا کرنے کی عام اجازت دے دی گئی
اور اس طرح ہندوستانی رعایا کو ایک" شہری" کے حقوق سے سرفراز کیا گیا۔ ہندو گھرانوں سے
شادی بیاہ کا رشتہ قائم کرکے اکبر نے دونوں مذہبی گروہوں میں ایک دوسرے کے مذہب
اور تہذیب و معاشرت کے رسوم کے احترام اور پسندیدگی کا جذبہ پیدا کردیا اور اس دیوار کو جس
نے محکوم اور حاکم قوم کو سماجی علیحدگی میں مقید کر رکھا تھا منہدم کردیا۔ محل کی ہندو رانیوں اور
ان کی نوکرانیوں کو شاہی محل میں اپنے مذہبی عقائد پر عمل پیرا ہونے اور سماجی رسوم ادا کرنے کی
پوری پوری آزادی دیدی گئی۔ اب محلوں میں اذان اور ناقوس کی صدائیں ساتھ ساتھ بلند ہونے
لگیں۔ اب نہ تو ناقوس کی آواز بُری معلوم ہوتی تھی اور نہ ہی اذان کی آواز ناگوار۔

اکبر بادشاہ نے اسی منصوبہ کے تحت ہندوؤں کے تہواروں میں دلچسپی لینا شروع کیا
اور ان تہواروں کو قومی تہواروں کی حیثیت دینے کی غرض سے دربار میں بڑی دھوم دھام سے
ان کو منایا جانے لگا۔ اِن ہی باتوں کا اثر تھا کہ ہندوؤں نے اکبر بادشاہ کو ایک قابل تعظیم
شخصیت کا روپ دیدیا اور ان میں ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا، جو اکبر کے درشن کئے بغیر نہ تو کھانا کھاتا
تھا۔ اور نہ ہی اپنا کوئی کام شروع کرتا تھا۔ اس کی وفات کے بعد بھی رعایا نے اس کے
جانشینوں کے ساتھ ایسا ہی معاملہ رکھا۔ "جھروکہ درشن" کی رسم اس کی شاہد ہے۔

اکبر کے جانشینوں نے اس کی مذہبی رواداری کی پالیسی پر پوری طرح سے عمل کرنے
کی کوشش کی، برنیر کا بیان ہے۔

"یہ ان کی پالیسی کا اہم جزو ہے کہ اپنے ملک کی بت پرست رعایا
کو اُن کے مذہبی عقائد پر عمل پیرا ہونے کی پوری آزادی دی جائے" [1]

---

[1] برنیر ایک یورپی سیاح تھا۔ اس نے ۱۶۵۶ء سے ۱۶۶۸ء تک ہندوستان کی سیاحی کی تھی اور شاہ جہاں کے،
ساتھ کشمیر بھی گیا تھا۔ ملاحظہ ہو۔ TRAVELS IN THE MOGUL EMPIRE P. 306

اکبر بادشاہ نے ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کے پڑھنے اور ان کے سمجھنے کے لئے مسلمانوں کی حوصلہ افزائی کی اور سنسکرت کی اہم کتابوں، مثلاً اتھروید، مہابھارت، رامائن وغیرہ کو فارسی زبان میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ اس سے مسلمانوں کو ہندو مذہب کی روح کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی اور یہ سلسلہ دورِ مغلیہ میں برابر جاری رہا۔

اورنگ زیب پر بالعموم متعصب ہونے کا الزام لگایا جاتا ہے۔ حالانکہ اس نے اپنی غیر مسلم رعایا کے ساتھ ہمیشہ مذہبی رواداری کا برتاؤ کیا تھا اس کے عہد میں ہندو بدستور سابق اونچے اور اہم عہدوں پر فائز تھے، ان پر اسے پورا پورا اعتماد تھا۔ شیوا جی سے مصالحت کی گفت گو کرنے کے لئے اس نے راجہ جے سنگھ سوائی کو بھیجا تھا۔ پرانے مندروں کی مرمت کی عام اجازت تھی۔ ۱۰۶۹ھ میں اورنگ زیب نے بنارس کے گورنر کے نام ایک فرمان جاری کیا تھا جس سے اس کی مذہبی رواداری کا اندازہ بخوبی ہو سکتا ہے۔

"بعض لوگ گمراہی کے راستے پر چل کر قصبہ بنارس اور اس کے گرد و نواح کے کچھ مکانوں میں رہنے والے ہندوؤں کے ساتھ ظلم و تعدی کا برتاؤ کرتے ہیں۔ اور اس محال کے بتخانوں کے ان خادم اور دربان برہمنوں کے راستے میں جن کا وہاں کے بت خانوں سے بحیثیت دربان اور پجاری ہونے کے تعلق چلا آرہا ہے، مزاحم ہوتے ہیں، وہ لوگ چاہتے ہیں کہ انھیں بت خانوں کی خدمت اور دربانی سے محروم کردیں جو خدمت وہ مدت مدید سے انجام دیتے چلے آرہے ہیں، اس بنا پر وہ گروہ پریشان حالی میں گرفتار ہو گیا ہے۔ لہٰذا حکم والا صادر کیا جاتا ہے کہ اس لامع النور منشور کے پہونچنے کے بعد یہ بات مقرر کردی جائے کہ کوئی فرد واحد بھی اس محال کے بسنے والے برہمنوں اور ہندوؤں کے لئے باعثِ تعرض و تشویش نہ ہوگا تاکہ وہ لوگ قدیم دستور کے مطابق اپنی جگہوں اور عہدوں پر رہ کر بادولت کی ابدی زندگی کے لئے دعائیں کرنے اور حمد الٰہی میں مشغول رہیں۔ اس بارے میں پوری تاکید کی

جاتی ہے۔ بتاریخ شہر جمادی الثانیہ ۱۰۶۹ھ (یہ منشور) لکھا گیا"۔

اس فرمان سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب اپنی ہندو رعایا کے ساتھ منصفانہ برتاؤ کرتا تھا۔ لیکن متعصب مورخوں نے اورنگ زیب کو ایک تنگ نظر بادشاہ کی صورت میں پیش کیا ہے حالانکہ تعصب کی عینک اتار کر دیکھا جائے تو حقیقت کچھ اور ہی ملے گی۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے اسلامی سماج کی خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش کی جو بحیثیت ایک بادشاہ کے اس کا فرض بھی تھا۔ حاکم وقت کا فرض صرف حکومت کرنا، جنگیں لڑنا، لگان وصول کرنا ہی نہیں تھا بلکہ وہ سماج کی اخلاقی اصلاح اور مذہبی نظریات کی حمایت وصیانت کا ضامن بھی ہوتا ہے۔ جب حضرت عمر کے زمانے میں عربوں نے عجم کو فتح کیا اور مسلمان وہاں کی ساسانی تہذیب سے متاثر ہونے لگے تو حضرت عمر نے انھیں تنبیہ کی کہ وہ عربی تہذیب کو ترک نہ کریں اور اسی پر قائم رہیں۔

"حضرت عمر فاروق کے زمانہ میں جب عرب جہاد کی غرض سے عجم میں پھیل گئے تو حضرت عمر فاروق کو اس امر کا خوف لاحق ہوا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ مسلمان عربوں کا لباس ترک کر دیں اور عجمیوں کا لباس پہن لیں اور اسی طرح عرب کی رسمیں چھوڑ بیٹھیں ۔۔۔ لہذا انہوں نے لکھا کہ تم لوگ تہبند باندھا کرو۔ چادر اوڑھا کرو۔ جوتے پہنا کرو۔ موزے چھوڑ دو، اور شلواریں نہ پہنا کرو۔ اپنے دادا اسمٰعیل کا لباس پہنو، ناز و نعم اور ہیئت عجم سے بچتے رہو، دھوپ میں بیٹھا کرو کہ آفتاب عرب کا حمام ہے اور قوم معد (آنحضرت کے اجداد میں ہیں) پر قائم رہو، موٹا کپڑا پہنو، جفاکشی کی زندگی گذارو۔ پرانا کپڑا پہنو، اونٹوں کو کھایا کرو، گھوڑوں پر اچھل کر سوار ہوا کرو اور تیر اندازی کرو۔"

دارا شکوہ نے ہندوؤں کے بارے میں اکبر کی پالیسی کو جاری رکھا اور ہندو مسلمانوں میں نظریاتی اتحاد پیدا کرنے کی کوشش علمی سطح پر کی۔

ملّا شاہ بدخشی (متوفی ۱۶۵۸ء) کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد داراشکوہ کے روحانی تجسّس نے ایک اور کروٹ لی۔ ابتک اس کی تلاش و تحقیق صوفیہ تک محدود تھی۔ ملّا شاہ اور توحید وجودی کے پیروکار دوسرے مشائخ کا طریقہ داراشکوہ نے اختیار کیا تھا۔ ان کے مشرب اور ہندو ویدانت کے فلسفے میں کوئی بنیادی فرق یا وحدت الوجود سے وحدت ادیان تک پہنچنے میں کوئی قابلِ عبور مشکل نہ تھی۔ چنانچہ داراشکوہ نے دوسرے مذاہب بالخصوص ہندو ویدانت میں چھان بین شروع کی جس کا پہلا نتیجہ مجمع البحرین کی صورت میں نمودار ہوا۔

یہ کتاب مسلمان صوفیوں اور ہندو یوگیوں کے عقائد کا مجموعہ ہے اور داراشکوہ نے اس کتاب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوّف اور یوگ کے خیالات ایک دوسرے کے مطابق ہیں۔ اس رسالے کی تالیف پر داراشکوہ کو ملحد اور واجب القتل قرار دیا گیا تھا۔

اب داراشکوہ نے ویدانتیوں اور ہندو موحّدین کے خیالات و افکار کو فارسی زبان میں منتقل کرانا شروع کیا۔ اس سلسلے میں ایک مختصر رسالہ "مکالمۂ دارا شکوہ بابا لال" کے نام سے داراشکوہ کے منشی چندر بھان برہمن نے مرتب کیا۔ جس میں داراشکوہ کے سوالات اور بابا لال کے جوابات جمع ہیں۔ بعد ازیں داراشکوہ کے ایما پر جوگ بسشٹ [1] کا آسان فارسی میں ترجمہ ہوا۔ ان دونوں کتابوں سے بھی اہم کتاب سرِ اکبر ہے اس کے مقدمے میں داراشکوہ نے ویدوں کو الہامی کتابیں بتایا ہے۔ جس میں داراشکوہ نے بنارس کے پنڈتوں کی مدد سے اپنشدوں کے تقریباً پچاس ابواب کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ ان کے علاوہ کہا جاتا ہے کہ دارا شکوہ نے بھاگوت گیتا کا بھی فارسی زبان میں ترجمہ کیا تھا۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ہندو مسلم تعلقات

زمانہ حال کے کچھ مورخوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں کشیدگی

---

[1] جوگ بسشٹ اور سرِ اکبر دونوں کتابیں ڈاکٹر امیر حسن عابدی اور ڈاکٹر تارا چند کی کوشش سے تہران سے شائع ہو گئی ہیں۔

پیدا کرنے کی غرض سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اورنگ زیب نے اکبر بادشاہ کی ہندؤں کے بارے میں رواداری کی پالیسی کو نظرانداز کرکے اپنی ہندو رعیت کے ساتھ مذہبی تعصب کا برتاؤ کیا تھا۔ اور انہیں مذہبی، سماجی، سیاسی اور معاشی آزادی سے محروم کرکے ان کے باہمی تعلقات میں کشیدگی کا بیج بویا تھا۔ یہ خیال صریحاً تاریخی واقعات کے برعکس ہے جیسا کہ ہم آگے چلکر وضاحت کریں گے۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی کی یہ رائے حقیقت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔

"ہندو مسلم تعلقات کی کشیدگی برطانوی عہد سے شروع ہوتی ہے "لڑاؤ اور حکومت کرو" برطانوی سامراج کا تقاضا تھا اور اس مقصد کے حصول کے لئے ہندوؤں اور مسلمانوں میں مختلف قسم کے نفاق اور اختلافات عمداً پیدا کئے گئے تھے سر ہنری الییٹ نے اس زہر کو تاریخ ہند کی رگوں میں پہنچا کر اس طرح تاریخی مطمح نظر کو خراب کیا کہ اس کے برخلاف آج جو بات کہی جاتی ہے وہ شک آمیز تعجب سے سنی جاتی ہے"

اٹھارویں اور انیسویں صدی کے لٹریچر پر سرسری نظر ڈالنے سے بھی یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت کے قائم ہونے سے پہلے مسلمانوں اور ہندوؤں کے تعلقات شگفتہ تھے اور جذباتی ہم آہنگی اپنے نقطہ کمال کو پہنچ چکی تھی۔ ان کی زندگی کے ہر شعبہ میں خلوص واتحاد و یگانگی اور بھائی چارے کی روح کارفرما ملتی ہے۔ معاشرتی اور سماجی اصولوں میں سمجھوتہ پایا جاتا ہے اور دو مختلف مذہبی عقائد میں ایسا میل جول نظر آتا ہے جو گزشتہ صدیوں کی تجدیدی اور احیائی تحریکوں کا مجموعی نتیجہ تھا۔

ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد اور یگانگی پیدا کرنے کی کوشش کا نتیجہ ایک مشترکہ کلچر کی شکل میں رونما ہوا۔ جو نہ تو خالص مسلم کلچر تھا اور نہ اسے خالص ہندو

کلچر ہی کہا جا سکتا ہے بلکہ یہ ہمہ گیر ہندو مسلم کلچر تھا۔ اس کلچر کے اثرات دونوں قوموں کے ہر شعبہ زندگی میں سرایت کر گئے تھے۔ ہندو اور مسلمان مصنفوں کا ایک ہی طرز تحریر اور انداز بیان تھا۔ ہندو مصنفین اپنی تصانیف اسی انداز اور طرز سے شروع کرتے تھے۔ جس طرح مسلمان۔

ادبی ذوق ہندوؤں اور مسلمان دونوں کا ادبی ذوق یکساں تھا سنسکرت اور فارسی کا مطالعہ ہندو مسلم دونوں کرتے تھے۔ اردو شعراء کے تذکروں میں ایسے مسلمانوں کا ذکر ملتا ہے جو سنسکرت زبان پر پوری قدرت اور مہارت رکھتے تھے۔ مرزا امانی کے متعلق مصحفی نے لکھا ہے " در علم ہندیان یعنی سنسکرت خوض بسیارے کردہ" گلشن بے خار میں مرزا محمد اسمٰعیل طپش کے بارے میں لکھا ہے۔ "فی الجملہ سنسکرت میں اچھی خاصی مہارت حاصل تھی"۔ جب فارسی زبان کی علمیت سرکاری ملازمتوں کے حاصل کرنے کے لئے لازمی دے دی گئی تو ہندوؤں نے تھوڑے ہی عرصے میں اس زبان پر دسترس حاصل کر لی۔ عہد مغلیہ میں فارسی کے ہندو عالموں کی کمی نہیں ہے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں خاص طور پر ہندو مصنفین کے قلم سے فارسی زبان میں ہر فن کی تصانیف ملتی ہیں۔ اس عہد کے ہندو مورخین میں ہرچرن داس، جگ جیون داس، شیو پرشاد، شیو داس لکھنوی، لالہ رام رائے چترمن کایستھ آنند رام مخلص اور کنور پریم کشور فراقی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ آنند رام مخلص (متوفی ۱۷۵۱ء) اور ٹیک چند بہار کو فارسی زبان پر اتنی قدرت حاصل تھی کہ اول الذکر نے "مراۃ الاصطلاح" اور آخر الذکر نے "بہار عجم" کے نام سے فارسی میں اصطلاحی لغات ترتیب دیئے۔

ادبی مجالس یکساں طور پر دونوں کے ہاں منعقد ہوتی تھیں۔ ہندو فارسی اور اردو جس زبان کی تشکیل میں ان کا برابر کا حصہ تھا دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ وہ لوگ مجلس مشاعرہ منعقد کرتے اور مسلمان شعراء کو شرکت کے لئے مدعو کرتے تھے۔ اسی طرح مسلمان شعراء

بھی اپنے ہاں مشاعرہ کی مجلس ترتیب دیتے اور ہندو شعراء کو بلاتے، اور ان کا کلام سنتے اور دل کھول کر داد دیتے تھے طرزِ فکر اور اندازِ بیان میں اس حد تک یکسانیت پائی جاتی تھی کہ اگر ہندو اور مسلمان شاعروں کے کلام میں سے اُن کے تخلص نکال دیئے جاتے تو یہ امتیاز کرنا مشکل تھا کہ کون شعر ہندو کے قلم اور فکر سے نکلا تھا اور کون مسلمان کے قلم کا تھا۔

نواب امین الدولہ معین الملک ناصر جنگ بہادر عرف میرزا مینڈھو کے دربار میں اُن شعراء نے پناہ لی تھی جنھوں نے نامساعد حالات سے تنگ آکر دلی کو خیرباد کہہ دیا تھا۔ نواب مذکور اپنے یہاں اکثر مجلس مشاعرہ منعقد کرتے اور درباری شاعروں کے علاوہ غیر درباری نامور ہندو مسلم شاعروں کو بھی مدعو کرتے اور ان لوگوں کی خاطر مدارات کرتے تھے۔ ماہِ رمضان میں اگر کبھی مشاعرہ ہوتا تو ہندو شاعروں کی شیرینی اور لذیز مٹھائیوں سے تواضع کی جاتی تھی۔

اس موقع پر یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے شمالی ہندوستان کے تمام ہندو شعراء مسلم شاعروں کے شاگرد تھے۔ مرزا فاخر مکیں کے متعلق مصحفی نے لکھا ہے:۔ "شاگردان بسیار از ہنود داشت"

چنانچہ لالہ بالمکند حضور، خواجہ میر درد کے یا پنڈت اجودھیا پرشاد حیرت، قلندر بخش جرأت کے شاگرد تھے۔ ایسی سیکڑوں مثالیں شعرا کے تذکروں میں ملتی ہیں۔ اسی طرح بہت سے مسلمانوں نے ہندو استادوں کی خدمت میں رہ کر مشقِ سخن کی تھی۔ میر حسن دہلوی نے رائے سرب سکھ دیوانہ کے بارے میں لکھا ہے کہ "استاد ریختہ گویان لکھنو۔" کر ریختہ میں شعر کہنے والوں کے استاد تھے۔

لکھنؤ کے شیخ مغل فانی، نامی ایک ادیب فارسی نثر نویسی کے مقابلہ کا ایک جلسہ منعقد کیا کرتے تھے۔ ابتدائی دور میں صرف ہندو فارسی نثر نویس اس میں شریک ہوتے تھے۔

تعلیمی درسگاہیں:۔ ہندو اور مسلمان بچوں کی تعلیم کے لئے درسگاہیں الگ الگ نہ تھیں بلکہ دونوں فرقوں کے بچے ایک ہی صف میں بیٹھ کر تحصیل علم کرتے تھے۔ اِن کے درمیان مذہب، ذات پات اور سماجی اعتبار سے کوئی تفریق نہ تھی۔ انند رام مخلص نے اپنی ابتدائی عربی اور فارسی کی تعلیم ایک اسلامی مکتب میں حاصل کی تھی اور اس نے اپنے ایک ہم جماعت میاں محمد ماہ، کا بار ہا ذکر کیا ہے۔ مکتبوں کے علاوہ ہندو اپنی علمی تشنگی بجھانے کے لئے مسلمان ادیبوں، معلموں اور علماء کی خدمت میں اُن کے مکانوں پر بھی حاضر ہوتے تھے۔ مصحفی نے لکھا ہے کہ لالہ جرنجی لال نے اُن کی خدمت میں رہ کر چھ سال تک تحصیل علم کی تھی۔ فارغ البال اور متمول ہندو گھرانے اپنے بچوں کو فارسی اور عربی کا درس دینے کے لئے مسلمان مولویوں کو ملازم رکھتے تھے۔

ہندو مذہب کے بارے میں مسلمانوں کی رائے:۔ عرصہ دراز تک ساتھ ساتھ رہنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں نے ہندو دھرم کے حسن و قبح کا گہرا مطالعہ کیا اور اس پر اپنی آراء کا بڑی وضاحت سے اظہار کیا۔ جیسا کہ لکھا جا چکا ہے کہ داراشکوہ نے مجمع البحرین میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندو مذہب اور اسلام دو متضاد مذاہب نہیں ہیں بلکہ اُن کا سرچشمہ ایک ہی ہے جو مختلف دھارائیں الگ الگ رواں دواں نظر آتی ہیں لیکن بالآخر وہ دونوں ایک ہی نقطے پر ایک دوسرے میں ہو جاتی ہیں۔ داراشکوہ نے لکھا ہے۔

"یہ اندوہ و حزن سے مبرا فقیر، محمد داراشکوہ کہتا ہے کہ حقیقتوں کی حقیقت کو جاننے کے بعد اور صوفیوں کے مذہب کے رموز اور نزاکتوں کے متیقن کے بعد اور اس عطیہ عظمیٰ کو حاصل کرنے کے بعد، مجھے ہندوستان کے موحدین کے مذہبی عقائد کا ادراک حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ ہندوستان کے عالموں کے ساتھ ساتھ برابر بحث و مباحثہ

اور ان کی ہم جلیسی کے بعد جنھوں نے مذہبی معاملات میں کاملیت کا مرتبہ حاصل کرلیا تھا مذہب کی رُوح تک رسائی اور خدا کی ذات کا ادراک حاصل کرلیا تھا، مجھے (داراشکوہ) لفظی تفاوت کے علاوہ ان کے حقائق شناسی کے راستے اور طرز میں کوئی ممیز فرق نظر نہیں آیا۔ اس لئے دونوں فریقوں کے خیالات کو یکجا کرکے اور دونوں کے نکات کو جمع کرکے جن کا علم حق کے ایک متلاشی کے لئے نہایت ضروری اور فائدہ مند ہے، میں نے ایک رسالہ تصنیف کیا اور اس کا نام مجمع البحرین رکھا۔ کیوں کہ یہ دونوں فرقوں کے حق شناسوں کی دانشمندی اور سچائی کا مجموعہ ہے۔"

مختصر یہ کہ فارسی میں مہابھارت، بھگوت گیتا، اور سنسکرت کی دوسری کتابوں کا ترجمہ ہونے اور مسلمانوں کو ہندو عالموں اور پنڈتوں اور ان کے اہلِ فکر و نظر سے ربط و ضبط کا موقع ملنے کا مجموعی نتیجہ بقول شیخ محمد اکرام یہ ہوا کہ:

"ہندو ویدانتی یہ دیکھنے لگے کہ مثنوی مولانا روم اور اسلامی تصوّف کی کتابوں میں کئی ایسی باتیں ہیں جنھیں وہ اپنا کہہ سکتے ہیں اور بعض مسلمان بھی سمجھنے لگے ہیں کہ ہندو ویں فقط بت پرست اور دیوتاؤں سے انسانی اوصاف اور عام بشری خصائص منسوب کرنے والے لوگ نہیں بلکہ کئی پاکیزہ خیال، بے حرص اور بے ریا تارکانِ دنیا بھی ہیں۔"

جہانگیر کی طرح شاہ جہاں ہندو جوگیوں اور سنیاسیوں کا قائل نہ تھا لیکن اس کے دورِ حکومت میں یہ رجحانات ختم نہیں ہوئے تھے اور اس کے دورِ حکومت کے آخری دنوں میں داراشکوہ کی شرکت سے انھیں بڑی تقویت ملی تھی۔ مسلمانوں میں داراشکوہ، مُلّا شاہ بدخشی سرمد شہید، اور محسن فانی کے علاوہ دوسرے کئی آزاد خیال اس روحانی مفاہمت کے ترجمان اور داراشکوہ کے حاشیہ نشین تھے۔ اُن کے علاوہ دوسرے کئی ایسے مسلمان تھے جو ہندو سادھوؤں اور جوگیوں کی روحانیت کے قائل تھے اور اُن سے مل کر متاثر بھی ہوتے تھے

ملّا شیدا کی رائے ایک گیانی جوگی کے متعلق مؤلف دبستانِ مذاہب نے ان الفاظ میں بیان کی ہے؛

ملّا شیدلئے ہندی، جو کہ مشہور شاعروں میں اور اس دور کے فصحا میں تھا۔ ایکدن راقم الحروف کے ساتھ گیانی زینہ کے مکان پر گیا۔ اور اس کے ساتھ جلیس رہا۔ اس کے چیلوں اور اس کے گھر میں رہنے والوں کی وضع کو دیکھ کر بے حد خوش ہوا اور کہا۔ میری تمام عمر وارستہ لوگوں کی خدمت میں گذری لیکن میری آنکھوں نے اس پائے کا آزاد انسان نہ دیکھا اور نہ ہی میرے کانوں نے اس نہج کے کسی آزاد شخص کے بارے میں سُنا۔"

آزاد خیالی اور دارا شکوہ کے ساختہ ماحول کا یہ اثر ہوا کہ مسلمانوں پر بیراگیوں اور جوگیوں کے عقائد کا بہت گہرا اثر پڑا اور بہتوں نے اُن کی مصاحبت اختیار کر لی۔ عبد الغنی بیگ قبول کشمیری عہد محمد شاہی میں ہوا ہے۔ اس کے بارے میں تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ خود کو کسی ہندو کا "مرید" کہتا تھا۔ دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ:

"ہندوؤں اور مسلمانوں میں سے جو کوئی بھی اُن کے مذہب میں آنا چاہتا ہے، وہ اُسے قبول کر لیتے ہیں اور مانع نہیں ہوتے۔ اُن کا کہنا ہے کہ مسلمان بھی بشن کی پرستش کرتے ہیں کیونکہ بسم اللہ کے یہی معنی ہیں، یعنی بشن کو بسم اللہ بھی کہا جاتا ہے۔"

جو مسلمان بیراگیوں میں شامل ہوئے تھے وہ صرف جہلا نہ تھے۔ بلکہ ان میں بعض تعلیم یافتہ اور شریف زادے بھی تھے۔ دبستانِ مذاہب میں لکھا ہے:-

"بہت سے مسلمان اِن کے مذہب میں داخل ہو گئے ہیں، مثلاً میرزا صالح اور میرزا حیدر جو مسلمان شریف زادے ہیں، بیراگی ہو گئے ہیں۔"

ہندو جوگیوں کی خدمت میں اورنگ زیب جیسا راسخ العقیدہ مسلمان بھی عقیدت سے حاضر ہوا تھا۔ ایک جوگی سے ملاقات کا ذکر رقعاتِ عالم گیری میں موجود ہے۔

دبستانِ مذاہب میں یہ بھی لکھا ہے کہ عارف سبحانی نامی درویش، مسجد اور مندر دونوں کی برابر تعظیم کرتے تھے اور مندر میں ہندوؤں کے آئین کے مطابق پوجا اور ڈنڈوت یعنی پرستش کے مراسم بھی ادا کرتے تھے اور ــــــ مسجد میں مسلمانوں کی طرح نماز بھی پڑھتے تھے۔ آگے لکھا ہے:۔

"وہ کسی کے دین اور رسوم و رواج کی برائی نہیں کرتے اور نہ ایک مذہب کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں۔ اُن کی طینت میں تعصب بھی نہیں ہے" اِن کا مسلک وحدت الوجود تھا "ہر چہ بنظر او در آید او را وجود مطلق شمرد و گرامی می دارد۔"

آج کے ہندوستان میں بھی مسلمانوں میں مداریہ اور جلالیہ دو ایسے فرقے پائے جاتے ہیں جن کے عقائد اور اطوار پر سنیاسیوں اور جوگیوں کا گہرا اثر نظر آتا ہے۔

دوسری طرف ہندوؤں میں بھی اس روحانی اشتراک اور آمیزش کو فروغ دینے والے کئی صاحبِ فکر تھے۔ اُن میں سے چندر بھان برہمن تھا۔ جو دارا شکوہ کا منشی تھا اور فارسی میں پہلا صاحب دیوان ہندو شاعر تھا۔ دارا شکوہ کی وفات کے بعد اس کے رفقائے کار اورنگ زیب کے دربار سے وابستہ ہو گئے۔ برہمن نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا اور آخر عمر تک اس کا ملازم رہا۔ اس نے اورنگ زیب کی تعریف میں بڑے پُر زور اشعار کہے۔ برہمن کی ایک صوفیانہ مثنوی مجموعہ رسائل میں لکھنؤ سے ۱۸۷۷ء میں شائع ہو چکی ہے۔ نازک خیالات نام کی اس کی دوسری تصنیف ہے جو اس نے اتما ولاس سے ترجمہ کی تھی جس کا مصنف شنکر آچاریہ تھا۔ یہ کتاب ۱۹۰۱ء میں لاہور سے چھپ چکی ہے۔

اسی زمانہ میں بھوپت رائے نام کا ایک شاعر تھا۔ بے غم تخلص اور بیراگی

لقب تھا۔ شاعری میں محمد افضل سرخوش کا شاگرد تھا۔ اور بعد میں بندرابن داس خوشگو کا تلمذ اختیار کرلیا تھا۔ طریقت میں شیخ الشیوخ محمد صادق اور نرائن داس بیراگی کا مرید تھا اس کا تعلق قوم کھتری سے تھا۔ اس کے آبا و اجداد سرکار جون (جو پنجاب میں تھی) کے قانون گو تھے۔ جب اس پر جذبۂ عشق غالب ہوا تو علائق دنیا کو چھوڑ دیا۔

خوشگو کا بیان ہے کہ بیغم متعدد کتابوں کا مصنف تھا۔ ہندوستان کے فقیروں کے قصے اس نے ایک مثنوی کی صورت میں نظم کئے تھے۔ اس کے فارسی کلیات میں پچاس ہزار اشعار تھے۔ ان میں ایک دیوانِ غزل اور رباعیوں کے سوا باقی مثنویاں ہیں[1] اس کا انتقال ۱۱۳۲ھ / ۲۰-۱۷۱۹ء میں ہوا تھا[2]

بیغم کی شخصیت کے بارے میں شیخ محمد اکرام نے لکھا ہے کہ "نرائن بیراگی اور محمد صادق کے دوگونہ مواعظ سے اس کا قلب مجمع البحرین بن گیا تھا۔ چنانچہ اس کی مثنوی میں جابجا دو رنگی موجوں کا سراغ ملتا ہے۔ جن کو اگر غور سے دیکھا جائے تو ان میں اسلامی اور ہندو تصوف کا رنگ علیحدہ علیحدہ نظر آئے گا"[3]

بیغم کی اس رباعی میں فلسفۂ وحدت الوجود دیکھا جا سکتا ہے۔

دریا در موج و موج اندر دریاست	در ذات و صفات حق تفاوت زکجاست
ای محوِ حقیقت نظر افگن بہ مجاز	بے رنگ بہ صد رنگ جہاں جلوہ نماست[4]

ہندوؤں اور مسلمانوں کی روحانی آمیزش کی یہ کوشش صرف فارسی زبان تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ دارا شکوہ کے ہندو دوستوں نے سنسکرت میں بھی انھیں منتقل کیا چنانچہ مجمع البحرین کا "سمودر سنگم" کے نام سے اسی زمانے میں سنسکرت ترجمہ ہوا اور دوسری کئی تصوف کی کتابیں بھی اس زبان میں منتقل ہوئیں[5]

---

[1] سفینۂ خوشگو، ۱۰۲ [2] ایضاً: ۱۰۱ [3] رودِ کوثر، ۵۰۴ [4] سفینۂ خوشگو، ۱۰۳ [5] رودِ کوثر، ۴۷

داراشکوہ کے قتل کے بعد ہندو مسلم اتحاد اور نظریاتی ہم آہنگی کی یہ تحریک ختم نہیں ہوئی۔ البتہ اس کی رفتار سست پڑ گئی کیونکہ اپنی زندگی ہی میں اسے اپنی آزاد خیالی اور وسیع المشربی کی وجہ سے مخالفوں کا مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ علمائے ظاہر اور اہل فکر کی ایک با اثر جماعت اس تحریک کو ناکام بنانے کی پوری کوششیں کر رہی تھی۔۔ وہ تصوف میں غیر اسلامی عنصر دیکھنا پسند نہ کرتی تھی۔ داراشکوہ نے بعض علماؔ کے ساتھ اپنے اختلافات کا خود ذکر کیا ہے۔ وہ سرِ اکبر کے دیباچہ میں لکھتا ہے:۔ "اس ہندوستان میں توحید کے بارے میں بے حد گفتگو ہوتی ہے اور علمائے ظاہری و باطنی قدیم ہندوستان کے یہ گروہ وحدت اور توحید کے منکر نہیں ہیں بلکہ اس پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس کے برخلاف اس وقت کے جہلاؔ نے جو اپنے کو علماؔ کہتے ہیں اور خداشناسوں اور موحدین سے بحث و مباحثہ کرنے اور اُن کو آزار پہونچانے اور ان پر کفر عائد کرنے کے در پے ہیں توحید کے بارے میں ہر طرح کی گفتگو سے حالانکہ یہ بات قرآن کریم اور احادیث نبوی سے پوری طرح سے واضح ہے روگردانی کرتے ہیں اور وہ لوگ خدا کے راستے کے رہزن کی حیثیت رکھتے ہیں۔"[۱]

اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ داراشکوہ کے قتل اور اورنگ زیب کی تخت نشینی سے اس تحریک کو بڑا دھکا پہونچا مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تحریک بے جان نہیں ہوئی اور اس کی روح برابر کام کرتی رہی۔ جوگیوں اور براگیوں کا برابر اثر باقی رہا۔ محمد شاہ (متوفی ۱۷۴۸ء) صوفیوں اور براگیوں سے مصاحبت رکھتا تھا اور ان کی تعلیمات میں پوری دلچسپی لیتا تھا۔ آخر میں وہ سوامی نرائن سنگھ کا جو شیو نرائن سلسلے کا بانی تھا مرید ہو گیا تھا۔ سوامی نرائن سنگھ وحدت الوجود کے قائل تھے اور ہر فرقے کے لوگوں کو مرید کرتے تھے۔ اٹھارویں صدی میں کئی درویشوں کے افعال میں جوگیوں کا اثر نظر آتا ہے۔ سید عبد الولی عزلت نے داڑھی اور بھنویں منڈوا کر جوگیوں کی وضع اختیار کر لی تھی۔ بھگوان داس ہندی

---

[۱] رودِ کوثر: ۱۰۱ سے ادیا نشاں (سرِ اکبر) مقدمہ۔ دیباچہ صفحہ چہارم

نے مرزا گرامی کے بارے میں لکھا ہے۔

"انہوں نے وسیع المشربی کا شیوہ اختیار کر لیا تھا۔ اُن کا ظاہری لباس صوفیاء اور مشائخ کے مشابہ تھا لیکن ہندوستان کے قلندروں کی وضع میں زندگی گزارتے تھے۔ داڑھی اور بھنوؤں کو خیر باد کہا اور ہر مذہب و ملت کے لوگوں سے بڑی گرم جوشی سے ملتے جلتے تھے۔

اٹھارویں صدی اور انیسویں صدی کے ادب میں اس روحانی ہم آہنگی اور یک جہتی کے قوی رجحانات ملتے ہیں اور ہندو مسلمان اس اتحاد اور آمیزش کے لئے کوشاں نظر آتے ہیں۔ اس تحریک نے ایک عوامی تحریک کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اس سلسلے میں مرزا مظہر جان جاناں کے مکتوب چہاردہم کا بغور مطالعہ کرنا چاہیئے۔ اس مکتوب میں مسلمانوں کی مذہبی رواداری وسیع المشربی اور بے تعصبی کا جس انداز سے ذکر کیا گیا ہے یہ وہی انداز فکر ہے جس کا علمبردار اور روحِ رواں دارا شکوہ تھا۔

مرزا مظہر سے سوال کیا گیا کہ "کیا ہندوستان کے کافر عرب کے مشرکین کے مانند اپنا بے اصل دین رکھتے ہیں یا اس دین کی کوئی اصل تھی اور اب منسوخ ہو گیا ہے؟ دیگر اِن لوگوں کے بزرگوں کے حق میں کیسا برتاؤ رکھنا چاہیئے۔؟

مرزا مظہر نے جواب میں کہا:-

" واضح رہے کہ اہلِ ہند کی قدیم کتابوں سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نوعِ انسانی کی پیدائش کے شروع میں رحمتِ الٰہیہ نے لوگوں کو معاد و معاش کی اصلاح کے لئے ایک کتاب مسمٰی بہ وید، جس میں چار دفتر ہیں اور امر و نہی کے احکام اور ماضی و مستقبل کے واقعات ہیں ایک فرشتہ برہما کے وسیلے سے جو ایجادِ عالم کا واسطہ ہے نازل کی۔ اس زمانہ کے مجتہدوں نے اس کتاب سے چھ مذاہب استخراج کئے اور اصول و

عقائد کی بنا اِن پر قائم کی۔ اس کو فنِ دھرم شاستر کہتے ہیں، یعنی فن ایمانیت جس سے علمِ کلام مُرادہے۔ اسی طرح (مجتہدین) نے نوعِ انسانی کے چار فرقے بنائے اور ہر فرقے کے لیے الگ مسلک مقرر کیا اور فروعِ اعمال کی بنا، اس پر قائم کی اس فن کا نام کرم شاستر رکھا یعنی فنِ عملیات، جسے علمِ فقہ کہتے ہیں۔ یہ لوگ نسخِ احکام کے مُنکر ہیں لیکن چوں کہ وقت اور طبیعتوں کے مطابق تغیرِ اعمال بھی ضروری ہے، اسی لئے دنیا کی ساری مدّت کو چار حصّوں میں تقسیم کر کے ہر ایک حصّہ کا نام جگ رکھا ہے۔ ہر ایک جگ کی علامتیں انھیں چار دفتروں سے اخذ کی ہیں، جو کچھ متاخرین نے ان میں اپنے تصرّفات کئے ہیں۔ وہ قابلِ اعتبار نہیں"

"ان کے تمام فرقے توحیدِ الٰہی کے بارے میں متفق ہیں۔ عالم کو مخلوق جانتے ہیں۔ فنائے عالم، نیک و بد کی جزا و سزا، حشر و نشر جسمانی اور حساب و کتاب کے قائل ہیں۔ علوم عقلی و نقلی ریاضت، مجاہدات، تحقیق معارف اور مکاشفات میں ید طولیٰ رکھتے ہیں۔ ان کی بت پرستی شرک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے دوسرے اسباب ہیں"

"اِن کے علما نے انسانی عمر کے چار حصّے کئے ہیں۔ پہلا تحصیل علم کے لئے، دوسرا معاش اور اولاد کی غرض سے، تیسرا درستیٔ اعمال اور تہذیبِ نفس کے لئے، چوتھا، تجرّد و تنہائی کی مشق کے لئے جو کمالِ انسانی کا انتہائی درجہ ہے اور نجاتِ کبریٰ جسے مہا مکت کہتے ہیں، اس پر موقوف ہے"

"اُن کے دین کے قواعد و ضوابط میں نہایت اعلیٰ درجے کا نظم و نسق ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دین با قاعدہ مرتب ہوا تھا۔ لیکن پھر منسوخ ہو گیا، ہماری شرع میں یہود و نصاریٰ کے دین کے نسخ کے سوا اور کسی دین کے نسخ کا ذکر نہیں ملتا۔ حالانکہ ان کے علاوہ بہت سے دین منسوخ ہوئے اور کئی دین صفحۂ ہستی سے نابود ہو گئے نیز واضح رہے کہ ان آیات کے مطابق وان من امۃ الا خلا فیھا نذیر: (ہر ایک گروہ کا نبی گذرا ہے) وکل امۃ رسول: (اور ہر ایک امت کا رسول ہوتا ہے) سرزمین ہندوستان میں بھی رسول بھیجے گئے جنکے احوال کتابوں میں درج ہیں۔

انکے اخبار و آثار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صاحب کمال تھے۔ رحمت عامہ الٰہی نے مصلحت انسانی کو سرزمین ہند میں فروگذاشت نہیں کیا۔ پیغمبر آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے ہر ایک قوم میں پیغمبر مبعوث ہوتا رہا ہے جس کی اطاعت اور فرمانبرداری اس قوم کے لئے لازم تھی اور دوسری قوم کے نبی سے اُن کو کوئی سروکار نہ تھا۔ لیکن جب سے ہمارے خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے ہیں تب سے لیکر جب تک دُنیا باقی ہے کوئی اور نبی نہ ہوگا۔

نیز حسب تصریح آیۃ کریمہ قصصنا علیک ومنہم من لم نقصص علیک (ان میں سے بعض کا حال تمہارے روبرو بیان کیا اور بعض کا نہیں) جب ہماری شریعت بہت سے انبیا کے حال میں ساکت ہے تو ہم کو بھی ہندوستان کے انبیاء کے حق میں خاموش ہی رہنا بہتر ہے نہ ہم کو اُن کے مقلدین کے کفر و الحاد پر ایمان واجب ہے اور نہ ان کی نجات کا اعتقاد لازم ہے لیکن اگر تعصب نہ ہو تو نیک گمان ضرور کرنا چاہیئے۔ اہل فارس بلکہ تمام امم ماضیہ کے حق میں جو خاتم النبین کے ظہور کے پہلے گزر چکی ہیں اور جن کی نسبت شرع میں کچھ بیان نہیں کیا گیا اور جن کے احکام و آثار راہِ اعتدال کے مناسب اور موافق ہیں اس قسم کا عقیدہ رکھنا بہتر ہے۔ کسی کو بغیر قطعی دلیل کے کافر نہ کہہ دینا چاہیئے۔ ان کی (اہل ہند کی) بُت پرستی کی حقیقت یہ ہے کہ بعض فرشتے جو حکم الٰہی سے عالم کون و فساد میں دخل رکھتے ہیں یا بعض کاملین کی روحیں جنھیں جسم سے الگ ہو کر دنیا میں کچھ تصرف حاصل ہے یا بعض زندہ آدمی جوان کے زعم میں حضرت خضر علیہ السلام کی طرح تاابد زندہ رہیں گے ——

یہ لوگ اُن کی مورتیں یا تصویریں بنا کر اُن کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اس توجہ کے سبب ایک مدت کے بعد صاحب صورت سے مناسبت پیدا کرتے ہیں اور اسی نسبت سے حوائج معاش و معاد کو پورا کرتے ہیں۔ اُن کا یہ عمل ذکر رابطہ سے مشابہت رکھتا ہے جو اسلامی صوفیا میں عام ہے۔ اور جس میں صورت شیخ کا تصور کیا جاتا ہے اور فیض حاصل کئے جاتے ہیں۔ ہاں صرف اس قدر فرق ہے کہ صوفیہ شیخ کی ظاہری تصویر نہیں بناتے۔ لیکن

یہ بات کفارِ عرب کے عقیدے سے مناسبت نہیں رکھتی۔ کیونکہ وہ بتوں کو متصرف اور مؤثر بالذات مانتے ہیں۔ نہ کہ تصرف الٰہی کا ذریعہ اور انھیں کو زمین کا خدا مانتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کو آسمان کا خدا۔ مگر یہ شرک ہے۔ اِن (اہل ہند) کا سجدہ، سجدۂ عبودیت نہیں بلکہ سجدۂ تحیت ہے جو کہ اُن کے طریقے میں ماں باپ، پیر اور استاد کے سلام کے لئے بھی عام ہے اور جسے ڈنڈوت کہتے ہیں۔ تناسخ کا اعتقاد رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا، والسلام [1]

مرزا مظہر جان جاناں کے اس خط کے مطالعہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حالانکہ دارا شکوہ کا وجود صفحۂ ہستی سے بہت پہلے اٹھ چکا تھا لیکن اس کی روح اب بھی کارفرما تھی اور مرزا مظہر کے خیالات، دارا شکوہ کے خیالات کی بازگشت تھے۔ ایسا گمان ہوتا ہے کہ مرزا مظہر نے دارا شکوہ کی تصنیف سِرِ اکبر کا مطالعہ کیا ہوگا کیوں کہ اِن کا اندازِ بیان اور طرزِ فکر وہی ہے جس کا دارا نے سِرِ اکبر کے دیباچہ میں ذکر کیا ہے۔ اگر مرزا مظہر کے اس خط کو دارا شکوہ سے منسوب کر دیا جائے تو کسی کو اس بات کا گمان بھی نہیں ہو سکتا کہ یہ خط کسی اور صاحب فکر کا بھی ہو سکتا ہے۔ مرزا مظہر نے کچھ بنیادی سوالوں کی توضیح اور تاویل بڑی دیدہ بینی اور محققانہ انداز میں کی ہے ـــــ انھوں نے تصورِ شیخ کے فلسفے اور "بت پرستی" میں مشابہت پائی ہے اور بتوں کے سامنے سجدہ کو "سجدۂ عبودیت" کے بجائے "سجدۂ تحیت" ثابت کیا ہے۔

یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ مرزا مظہر کے خیال میں تناسخ پر اعتقاد رکھنے والوں کو کافر نہیں کہا جا سکتا۔

مرزا مظہر کے علاوہ دوسرے بہت سے صاحبِ علم و فہم مسلمانوں کی نظر میں بت پرستی قابلِ نفرین و تحقیر فعل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس دور کے ادب میں ہم بُت پرستی کی مذمت نہیں پاتے کیونکہ وہ لوگ ظاہری اعمال و سنسکاروں کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ بلکہ اُن افعال میں

---

[1] اصل فارسی ملاحظہ ہو: کلمات طیبات (مطبع العلوم مراد آباد) ص ۲۸ - ۲۹۔

جن پوشیدہ جذبات کی ترجمانی ہوتی تھی، اُن کا بڑا احترام کرتے تھے۔

"جوشش نے "بت پرستی" کو حق پرستی کا مرتبہ دیا ہے۔

چشمِ وحدت سے گر کوئی دیکھے

بُت پرستی بھی حق پرستی ہے

واقف لاہوری نے ہر قوم و ملت کے نیک افراد کے ساتھ بلا کسی تعصب کے نشست و برخاست اور ان کی صحبت سے روحانی فیوض کسب کرنے کی تلقین کی ہے۔

نیک صحبت ہر قوم چشیدن دارد

ذوق پیدا کن و باگبرد مسلمان بنشیں

کفر اور اسلام سے متعلق چند شعر اور ملاحظہ ہوں۔

کوئی تسبیح اور زُنّار کے جھگڑے میں مت لوکو

یہ دونوں ایک ہیں آپس میں، اُن کے بیچ رشتہ ہے

(تذکرۂ گلشن ہند صہ ۵۵)

دیر و کعبہ پہ ہی کیا موقوف شیخ و برہمن

کون سی جا ہے جہاں جلوہ نہیں اللہ کا

(تذکرۂ گلشن ہند صہ ۲۳۷)

کفر و اسلام کی نہ کر تکرار

دونوں یکساں ہیں چشم بینا میں!

(جوشش)

وفاداری بہ شرطِ استواری اصل ایماں ہے

مرے بتخانہ میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

غالب

مذہبی اختلافات کے بارے میں مرزا صدر الدین اصفہانی نے لالہ مکتا پرشاد سے کہا۔
"جناب والا کو یہ بات معلوم ہے کہ میرا مذہب صوفیانہ ہے۔ مجھے یہ نہیں معلوم کہ ہندو میں کیا برائی ہے اور مسلمان میں کیا اچھائی، دونوں خدا کے بندے اور عارف کے نورِ چشم ہیں دنیا سے گذرنا، پانی پر بلبلے کے مثل ہے۔ آخر کار سب کو اسی خدا تعالیٰ کے پاس واپس جانا ہے۔ (لہٰذا) لفظی تنازع کہ عمر، زید سے بہتر ہے یا زید، عمر سے، یہ جھگڑا بھائیوں کے درمیان نہیں اٹھنا چاہیئے"

اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے صوفیائے کرام اور مسلمان ہندوؤں کے دیوتاؤں کا بڑا احترام کرتے تھے اور بالخصوص رام چندر جی اور کرشن بھگوان کو انبیاء کا درجہ دیتے تھے مرزا عبد القادر بیدل نے اپنی ایک نظم میں رام چندر جی کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ نظیر اکبر آبادی نے اپنی نظموں میں کرشن بھگوان اور شیو جی کی بھگتی کے گیت گائے ہیں، مثلاً "کنھیا جی کی راس" "بلدیو جی کا میلہ"، "جنم کنھیا جی" "بالپن بانسری بجیا" "بانسری لہو ولعب کنھیا"، "کنھیا جی کی شادی اور مہادیو کا بیاہ" "بیان سکشن ونرسی اوتار" "درگا جی کے درشن" "بھیروں کی تعریف، اور رسم کتھا وغیرہ۔ نظیر اکبر آبادی نے سکھوں کے پیشوا گرونانک کو بھی خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ ان کی بزرگی، زاہد و تقویٰ اور ایک کامل فقیر کی حیثیت سے ان کی بڑی تعریف کی ہے۔

کسی مسلمان نے شاہ عبد العزیز دہلوی سے ہندوؤں کے خالق کا نام دریافت کیا تو انھوں نے جواب میں کہا "الکھ اور پرمیشور اور کوئی دوسرا نام اس کی خصوصیت کی مناسبت سے" اس کے بعد اس شخص نے پوچھا، کیا ہم مندرجہ بالا ناموں سے اللہ کو مخاطب کر سکتے ہیں؟ شاہ صاحب نے کہا: "اس میں کوئی نقصان نہیں ہے"

راجہ چھبر ستال اسلام اور اس کے بانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑی عقیدت رکھتا تھا۔ وہ کلام مجید کا اتنا ہی احترام کرتا تھا۔ جتنا کہ وید اور پران کا۔ اس کے دربار میں

ایک طرف اونچی چوکی پر پران اور دوسری جانب قرآن کریم رکھا جاتا تھا۔ جس جانب قرآن رکھا ہوتا تھا۔ اس طرف علماء اور دوسری جانب برہمن بیٹھتے تھے اور اس کی موجودگی میں مذہبی مسائل پر بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا۔ اور اس طرح وہ دونوں مذہبوں کی تعلیمات سے فیضان حاصل کرتا تھا بالخصوص توحید کے عنوان پر بحث ہوا کرتی تھی، اپنے کلام میں چھتر سال نے آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت تعریف و توصیف بیان کی ہے۔ اس کے مسلمان درباری راجہ کی موجودگی میں "یا محمدی رسول اللہ" کا ذکر جلی کرتے تھے اور کبھی کبھی راجہ بھی ان کے ساتھ ذکر میں شریک ہو جایا کرتا تھا اور با آواز بلند ان الفاظ کو دہراتا تھا۔

ستیل داس مختار کو حضرت علی اور ان کی اولاد سے بڑی عقیدت تھی۔ اس نے شاہ نجف کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔

بھگوان داس ہندی بھی آل رسول کا عقیدت مند تھا۔ اس نے سید خیرات علی کی فرمائش پر سوانح النبوۃ لکھی تھی۔ جس میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اور بارہ اماموں کے حالات درج ہیں۔ "قصیدہ مشکل آسان" میں بھگوان داس نے آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور بارہ اماموں سے مشکل کشائی کی دعا کی ہے۔

اس نے بارہ اماموں سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ "قصیدہ شعلہ بار در منقبتِ حیدر کرار صاحب ذوالفقار علیہ السلام" اس نے حضرت علی کی تیغ کی تعریف میں لکھا ہے۔

بالمکند شہود، فلسفۂ وحدت الوجود و حدت الشہود کا قائل تھا اور عملی زندگی میں بھی اس پر عمل پیرا ہوتا تھا۔ اس وجہ سے اس نے شہود تخلص اختیار کیا تھا۔ شاعری میں سراج الدین خاں آرزو سے تلمذ تھا اور ان سے اصلاح لیا کرتا تھا۔

مذہبی اختلافات کے بارے میں درگا داس کی یہ رائے قابلِ ذکر ہے۔"

"تمام مذاہب و مشارب کا آفریدگار وہی ایک ذات ہے جو عالم کو پیدا کرنے والا ہے اور ہر طبقہ کا پروردگار ہے۔ اس میں اس کی حکمتِ بالغہ اور مصلحتِ کاملہ ہے کہ اس نے ہر مذہب کے لئے اس کی حالت کی مناسبت سے جداگانہ طریقہ مقرر کیا ہے۔ اور ہر ایک کے لئے خاص طور سے ہدایت فرمائی ہے جس طرح کہ دُنیا کے باغوں میں طرح طرح کے پیڑوں اور رنگ برنگ کے پھولوں سے رونق ہوتی ہے اسی طرح مختلف قسم کے مذاہب اور مشارب کے ذریعہ اس نے مختلف انداز میں دلوں میں اپنی شناسائی کا شور برپا کیا ہے اگر مسجد ہے تو اس کی یاد میں اذان دی جاتی ہے۔ اگر بت خانہ ہے تو اس کی یاد میں جرس بجایا جاتا ہے۔

میری سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ کفر و دین کا جھگڑا کیا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے۔ کہ ایک ہی چراغ سے کعبہ و بت خانہ روشن ہیں۔ اس حالت میں انسان کو لازم ہے کہ اپنے دل کو کدورت کے زنگ سے صاف کرے اور ہر مذہب اور ملّت کے لوگوں کے ساتھ بھائیوں کا سا برتاؤ کرکے مخالفت کے خارزار سے اپنے کو علیحدہ کرکے اتفاق کے بوستانِ جنت نشان میں قیام کرے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

آسائشِ دو گیتی تفسیر ایں دو حرف است
بادوستان تلطّف بادشمنان مدارا

(دونوں جہاں کی آسائش کا انحصار اِن دونوں حرفوں پر ہے کہ دوستوں کے ساتھ تلطّف دشمنوں کے ساتھ مدارا)

"اور جب کسی مذہب کی عبادت گاہ میں پہونچے تو اس کی عزّت و احترام کرے اور جب کسی کے بزرگوں کی خدمت میں جاوے تو ان کی تعظیم و تکریم میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھے دینی معاملات میں کسی سے مباحثہ نہ کرے اور ان بیکار جھگڑوں سے یگانگی کے تعلقات

میں بیگانگی نہ پیدا کرے۔"

اس زمانے کے ہندو شعراء کے کلام میں بھی وسیع المشربی، اور مذہبی اختلافات سے بے نیازی کے اکثر شواہد ملتے ہیں۔ مثلاً

وہی اک ریسمان ہے جس کو ہم تم تار کہتے ہیں
کہیں تسبیح کا رشتہ، کہیں زُنّار کہتے ہیں

اگر جلوہ نہیں ہے کفر کا اسلام میں ظاہر
سلیمانی کے خط کو دیکھ کیوں زُنّار کہتے ہیں

نہیں معلوم کیا حکمت ہے شیخ اس آفرینش میں
ہیں ایسا خراباتی کیا تجھ کو مُنا جاتی!

صوفیائے کرام اور ہندو

صوفیائے کرام بلا کسی مذہبی تعصب اور تفریق کے ہندوؤں کی روحانی اصلاح اور تربیت کرتے تھے اور انھیں مرید بھی کر لیا کرتے تھے۔ ان صوفیاء کے اوصاف حمیدہ، کریم النفسی اور خوش اخلاقی سے متاثر ہو کر بہت سے ہندوؤں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ مگر ان میں سے کچھ ایسے بھی افراد تھے جو اپنے رشتہ داروں کے خوف سے اس بات کا اعلان نہ کرتے تھے۔ بلکہ دل سے مسلمان ہو چکے تھے جیسا کہ کنور پریم کشور فراقی کے والد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے قدرت اللہ قاسم کو اس بات سے مطلع کیا تھا کہ وہ دل سے تو مسلمان ہو چکے تھے۔ صوفیاء کسی غیر مسلم کو اس بات کے لئے مجبور نہیں کرتے تھے کہ مُرید ہونے سے پہلے وہ حلقہ بگوشِ اسلام ہو جائے۔

شاہ کلیم اللہ دہلوی ایک مکتوب میں اپنے خلیفہ نظام الدین اورنگ آبادی کو تحریر

کرتے ہیں:۔

"بھیا دیا رام اور دوسرے بہت سے ہندو لوگ حلقہ بگوش
ہو چکے ہیں۔ لیکن وہ اس بات کو اپنے قبیلہ کے لوگوں پر
ظاہر نہیں کرتے، میرے بھائی اس بات کا اہتمام کرو
کہ آہستہ آہستہ یہ امرِ جلیل دل سے خود بخود ظہور پذیر ہو
جائے"

ایک دوسرے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ دیا رام کا اسلامی نام فیض اللہ رکھا گیا تھا۔ یہ نام شاہ کلیم اللہ نے رکھا تھا۔

عام طور پر بہت سے ہندوؤں کو شاہ عبد الرزاق بانسوی سے عقیدت تھی مگر پرسرام کے علاوہ ایک عورت نے باقاعدہ اِن کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ شاہ صاحب نے بڑی خوش اسلوبی سے اس کی روحانی تربیت کی تھی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ ماہِ رمضان میں وہ عورت اپنے والدین کے گھر سے شاہ صاحب کی خانقاہ میں چلی آتی تھی اور پورا مہینہ روزہ داری اور عبادت گزاری میں گزارتی تھی۔ وہ اعتکاف میں بھی بیٹھا کرتی تھی۔

حضرت شاہ آلِ محمد بن شاہ برکت اللہ کے کئی ہندو مرید تھے۔ اُن میں سے جبن بیراگی، کشن داس اور شامی سامی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ شاہ صاحب کی تبلیغی اور اصلاحی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے ہندو نہ صرف گرویدۂ اسلام ہوئے بلکہ ذکر و اشغال میں منہمک رہنے لگے۔ میر حمزہ کا ذیل بیان ملاحظہ ہو۔

"ہر ایک شہر ہر قصبہ اور ہر کوچہ میں نام خدا لینے اور اس بات کی جستجو کرنے کے علاوہ عورتوں اور مردوں کا کوئی کام نہ تھا۔ ہندو اور ساہوکار لوگ اپنے مکانوں پر عرس کے جلسے منعقد کرتے تھے اور شغل وغیرہ سے محظوظ ہوتے تھے۔"

کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ نواب آصف الدولہ کا نائب، حیدر بیگ ایک جان لیوا عارضہ میں گرفتار ہوگیا اور لوگوں کو اس کی زندگی کے بارے میں مایوسی ہونے لگی۔ ایسی نازک حالت میں راجہ ٹیک چند نے، جو حیدر بیگ سے دلی وابستگی اور اُنس رکھتا تھا اور اسے موت کے منہ سے بچانا چاہتا تھا، شاہ نوراللہ کی خدمت میں مہتا نامی ایک شخص کو بھیجکر اس کی زندگی کے لئے دعا رخیر کرنے کی درخواست کی۔ راجہ کو شاہ نوراللہ سے بڑی عقیدت تھی۔ دلیں ناتھ سنگھ، خواجہ میر درد کے عقیدت مندوں میں سے تھے۔ میاں ہدایت اللہ، خواجہ میر درد کے شاگرد اور ان کے ہاتھ پر بیت تھے۔ استغنا اور توکل کی زندگی گزارتے تھے۔ کسی کا بھیجا ہوا تحفہ یا ہدیہ قبول نہیں کرتے تھے۔ مگر لالہ سدہ رائے، پٹیسکار خالصہ، جو کچھ بطور نذرانہ ان کی خدمت میں بھیجا کرتا تھا، میاں ہدایت اللہ از راہِ عنایت ضرور قبول کرلیا کرتے تھے۔ اسی طرح ایک ہندو شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم کی علمی مجلسوں میں حاضر ہوا کرتا تھا۔

صوفیاء کے مزاروں پر ہندو بھی بڑی عقیدت سے حاضر ہوا کرتے تھے اور یہ دستور اب بھی باقی ہے۔ وہ لوگ رسوم طواف ادا کرنے میں مسلمانوں سے بھی بازی لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔ درگاہ قلی خاں کا بیان ہے۔

"مسلمان اور ہندو دونوں رسوم ادا کرنے میں یکساں ہیں"۔

اُن کی عقیدت مندی کا یہ عالم تھا کہ صوفیائے کرام کے مزاروں پر مجاوری کی خدمت انجام دینا وہ اپنے لئے باعثِ نجات سمجھتے تھے۔ شاہ شمس الدین دیپالپوری کے مزار پر ایک ہندو خاندان برسوں سے مجاوری کرتا چلا آرہا تھا۔

انند رام مخلص کی عقیدت کا یہ عالم تھا کہ نہ صرف عرسوں میں شریک ہوتا بلکہ جب کبھی وہ کسی ناگہانی مصیبت میں مبتلا ہوتا تھا تو استمداد کے لئے وہ شیخ نظام الدین اولیاء اور قطب الدین بختیار کاکی کے مزاروں پر حاضری دیا کرتا تھا اور اس کی دلی

مرادِ بار آور ہوتی تھی۔ خان آرزو، محمد قلی خاں کے ساتھ وہ شاہ مدار کے عرس میں شریک ہوا کرتا تھا۔ بندرابن کایستھ اپنی عقیدت کی وجہ سے اکثر و بیشتر شاہ مدار کے مزار پر جایا کرتا تھا۔ خیر پور، صوبہ سندھ کے ہندوؤں کی مزارات سے عقیدت کا ذکر کرتے ہوئے ایک مصنف نے لکھا ہے کہ "وہ لوگ مسلمان صوفیائے کرام کے مزارات پر جاتے ہیں، اور نذر و نیاز چڑھاتے ہیں[1] خیر پور میں لال شاہ باز کا مزار تھا۔ وہاں ہندو مسلم دونوں حاضر ہوکر نذر چڑھاتے اور منتیں مانتے تھے[2]

سماجی تعلقات: عرصہ دراز سے ساتھ ساتھ رہنے کا اثر یہ ہوا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی ظاہری زندگی میں کوئی عملی فرق اور امتیاز باقی نہ رہا۔ اور ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کی سماجی زندگی میں برابر کے شریک ہو گئے۔ وہ ایک دوسرے کے تہواروں اور شادی بیاہ کی مجلسوں میں بڑی گرمجوشی اور خوش دلی سے شریک ہوتے تھے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ بہت بڑی تعداد میں ہندوؤں نے اسلام قبول کر لیا تھا لیکن غالباً کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کسی خاندان کے تمام افراد بیک وقت مشرف بہ اسلام ہوئے ہوں۔ ایسا بھی ہوا ہوگا کہ ایک فرد نے اسلام قبول کیا تو اس وجہ سے اپنے خاندان کے بقیہ ہندو افراد سے اس کا تعلق قطع نہیں ہوتا ہوگا۔ اور وہ ان کے ساتھ راہ و رسم ضرور رکھتا ہوگا۔ اور خاندانی رسم و رواج کی ادائیگی میں وہ کوتاہی سے کام نہ لیتا ہوگا۔ کیوں کہ مشرف بہ اسلام ہونے کے معنی یہ تھے کہ وہ اللہ و رسول پر ایمان لے آئے روزہ، نماز، حج اور زکوٰۃ کو ادا کرے۔ ایسا نہ تھا کہ اسے اس بات پر بھی مجبور کیا جاتا ہو کہ وہ اپنی پرانی رسوم کو بھی ترک کر دے۔ اور اپنے خاندان کے دوسرے ارکان سے تعلقات منقطع کرلے آجکل بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً کوئی مسلم لڑکی، اگر کسی ہندو سے یا کوئی ہندو لڑکی کسی مسلم سے شادی کر لیتی ہے تو دونوں کو اس بات کی آزادی ہوتی ہے کہ وہ اپنے مذاہب کی رسوم ادا کرتے رہیں۔

[1] JOURNAL OF ASIATIC SOCIETY OF BENGAL (1840) P-1023 [2] خزینۃ الاصفیاء: ۲، ۴۶۷

اور لڑکا اور لڑکی اپنے خاندان کے دوسرے افراد سے میل جول بھی برقرار رکھتے ہیں۔ اور مذہبی اور سماجی رسوم اور مجلسوں میں شریک بھی ہوتے رہتے ہیں۔

لکھنؤ میں آٹھوں کا میلہ ہوتا تھا۔ اس میلے میں مسلمان زن و مرد شرکت کرتے تھے۔ مسز میر حسن علی نے لکھا ہے۔

"ایک دن تیسرے پہر لکھنؤ میں میل لگا ہوا تھا۔ اس میلے میں ملک کے ہر طبقہ کے اور قوم کے لوگ شریک تھے۔ حالانکہ یہ میلہ بالخصوص ہندوؤں کا تھا"

ایک بڑی تعداد میں دہلی کے مسلمان گڈھ مکتیشور کے میلے میں شرکت کے لئے جایا کرتے تھے۔ وہاں کے میدانوں میں گنگا کے کنارے خیمے کھڑے کرتے عورت اور مرد کشتی رانی کا حظ اٹھاتے اس میلے کے دنوں میں انند رام مخلص کے ہمراہ اکثر شرف الدین پیام بھی جایا کرتے تھے۔ دہلی میں کالکاجی کا میلہ ہوتا تھا اور اب بھی ہوتا ہے۔ اس میں مسلمانوں کی شرکت کے بارے میں غلام علی نقوی نے لکھا ہے۔ "اگرچہ یہ مجمع، ہندوؤں کا مجمع ہے لیکن مسلمان بھی برائے تفریح طبع وہاں جاتے ہیں"۔ دہلی میں کیلاش کے میلے میں مسلمانوں کی شرکت کا ذکر اکثر کتابوں میں ملتا ہے۔ شاہ عبدالرزاق بانسوی جنم اشٹمی کے میلے میں شریک ہوا کرتے تھے

محولا بالا حوالوں سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ بڑی کثرت سے عوام تفریح طبع کے لئے ہندوؤں کے میلے ٹھیلوں میں شرکت کرتے ہوں گے اور ان کے تہواروں کو بعد میں خود بھی منانے لگے ہونگے جن کا تفصیلی ذکر بعد میں کیا جائے گا۔

اسی طرح ہندو بھی مسلمانوں کے تہواروں میں شرکت کرتے تھے اور اپنے گھروں پر ان کی رسوم بھی ادا کرتے تھے۔ مرزا راجہ رام ناتھ ذرہ کے بارے میں لکھا ہے کہ محرم منایا کرتا تھا۔ عاشورہ کے دنوں میں وہ سبز لباس زیب تن کیا کرتا تھا۔ سبیل لگواتا، غریبوں اور

مسکینوں کو کھانا تقسیم کرنیکا اہتمام کرتا تھا۔ قلعہ معلی (دہلی کا لال قلعہ) تک مہندی کا جلوس لے جایا کرتا محرم
کے علاوہ مرزا راجہ رام ناتھ ذرہ یازدہم (گیارہویں شریف) کی مجلس بھی کرتا اور متعلقہ رسوم بھی ادا کرتا تھا۔

لالہ بالمکند اپنے عقائد کے لحاظ سے قادری سلسلے میں مرید تھا۔ یازدہم کی مجلس بڑی ہی
دھوم دھام سے کیا کرتا تھا۔ زندگی کے آخری زمانے میں اپنی غربت اور معاشی زبوں حالی
کی وجہ سے ایک سال وہ اس فریضہ کو انجام دینے میں قاصر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ
سے وہ زار و زار روتا تھا۔ اور اس کی زبان سے یہی الفاظ نکلتے تھے ۔ "اب میری زندگی
کا پیمانہ لبریز ہو چکا ہے"۔ اور در حقیقت ہوا بھی ایسا ہی، اسی سال اس کا انتقال ہو گیا۔

زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی ہندو مسلمانوں کے تعلقات بڑے خوشگوار تھے۔
دہلی پر آئے دن مرہٹوں، جاٹوں، سکھوں، روہیلوں، اور ابدالیوں کے ہاتھوں مصائب کے
بادل ٹوٹتے رہتے تھے۔ دہلی کے باشندے اپنا سر چھپانے کے لئے در در اور شہر شہر ٹھوکریں
کھاتے پھرتے تھے۔ اس مفلسی اور پریشانی کے عالم میں مصحفی جب لکھنؤ پہونچے تو وہ کئی
مہینوں تک لالہ کانجی مل کے ہاں مہمان رہے۔ اور میزبان نے ان کی خاطر تواضع میں کوئی
کسر اٹھا نہ رکھی راجہ جگل کشور نے کئی موقعوں پر میر کی اعانت کی تھی۔

آنند رام مخلص کے کردار اور خصائل پر تبصرہ کرتے ہوئے مولوی امتیاز علی خاں عرشی نے
لکھا ہے۔ "اول تو بشتوں سے مسلمان امرا کی ملازمت، پھر اس پر حضرت بیدل رح کی صحبت
ان کی درویشی کا رنگ اس پر ایسا چھایا کہ ہر تحریر میں جا بجا اس کی جھلک دیکھ لو۔ حالانکہ مخلص
اپنے مذہبی اصولوں کا پابند تھا۔ گنگا میں اشنان کرنے کے بعد اس نے گوشت کھانے سے
احتراز کیا اور دوران سفر میں اس پر کاربند رہا لیکن مذہبی رواداری وسیع المشربی اور اپنے
دوستوں کے لئے محبت اس کی طینت میں کوٹ کوٹ کر بھری تھی۔ جس احترام اور محبت
کے ساتھ وہ اپنے مسلم احباب کا ذکر کرتا ہے وہ اپنی آپ مثال ہے۔

میر نجم الدین خاں کو "برادر عزیز القدر" کے لقب سے یاد کرتا ہے، محمد جان دیوانہ سے اس کے تیس سالہ تعلقات تھے۔ اور وہ اس بات پر فخر کرتا تھا۔ محمد جان دیوانہ کی وفات پر مخلص نے خون کے آنسو بہائے تھے اور بار بار یہی الفاظ اس کی زبان سے نکلتے تھے۔ "اب مجھے ایسا دوست زندگی میں دوبارہ کہاں سے مل سکیگا"۔ خان آرزو مخلص کے استاد تھے اور تیس سال تک ان میں بڑے خلوص اور عقیدت مندانہ تعلقات رہے۔ مخلص نے جو خطوط خان آرزو کو لکھے ہیں، ان سے مخلص کے خلوص اور محبت کا پتہ چلتا ہے۔ ہمیشہ اُسے خان آرزو کے خطوط کا انتظار رہتا تھا۔

حالانکہ ہندوستان میں فرقہ واریت کے جراثیم وقتاً فوقتاً کارفرما نظر آتے ہیں لیکن آج بھی مخلص جیسے کردار اور خصائل کے ہندو اشخاص مل جاتے ہیں۔ صرف ایک ہی مثال کو کافی سمجھا جائے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ ہندی میں ڈاکٹر گوردھن ناتھ شکل کے کردار میں وسیع المشربی، اور رواداری کے عناصر انند رام مخلص سے کسی طرح کم نہیں ہیں۔ ان کے کتب خانے میں گیتا کے ساتھ قرآن مجید کا ہندی ترجمہ رکھا ہوا ہے۔ وہ اکثر قران مجید کا مطالعہ کرتے ہیں ہندی تصوف کے ساتھ ساتھ ان کو اسلامی تصوف سے بھی بڑی دلچسپی ہے۔ صوفیاء کا بڑے احترام سے نام لیتے ہیں - اپنے مسلم طلباء اور ساتھیوں سے بڑی خندہ پیشانی اور فراخ دلی سے ملتے ہیں۔ گزشتہ دس بارہ سالوں سے مجھے اِن کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف حاصل رہا ہے لیکن مجھے کبھی ایسا احساس نہیں ہوا کہ اِن میں تعصب کا کوئی شائبہ بھی ہے۔ فرقہ وارانہ فسادات کی مذمت کرتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اگر ہندی تصوّف اور اسلامی تصوف کو یونیورسٹیوں اور کالجوں کے نصاب میں لازمی مضمون کے طور پر شامل کر دیا جائے تو مستقبل میں یہ ذہنیت رفتہ رفتہ ختم ہو جائے گی۔

مسلمانوں نے بھی ہندوؤں کے ساتھ سلوک کرنے اور ان کے اوصاف حمیدہ کی دل کھول کر تعریف کرنے میں کبھی بخل، تنگ نظری اور مذہبی تعصب سے کام نہیں لیا۔

ان کی بے تعصبی اور وسیع المشربی کی اس سے اعلیٰ مثال نہیں مل سکتی کہ وہ ہندوؤں کی درازیٔ عمر کے لئے دعا کرتے تھے۔ لالہ ٹیکا رام تسلی کے بارے میں مصحفی کا بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

"مہذب اخلاق ایک جوان ہے، خاص طور پر ہر فن کے باکمالوں کے ساتھ بڑی تواضع اور احترام سے پیش آتا ہے۔ حالانکہ اللہ کے فضل سے اس کی عمر ۲۵ سال سے متجاوز ہو چکی تھی۔ غرضکہ اس میں ہر طرح کی خوبیاں پائی جاتی ہیں اور چھوٹے اور بڑوں کی زبان پر اس کے اخلاق کا ذکر آتا رہتا ہے۔ چنانچہ یہ فقیر بھی اس بلند اقبال سے مرہون منتوں میں سے ہے۔ حق تعالےٰ ہمیشہ اُسے مسند ایالت پر متمکن رکھے اور اپنے سایۂ عاطفت میں محفوظ رکھے۔"

راجہ جسونت سنگھ پروانہ کے بارے میں مصحفی نے لکھا ہے۔

"جوان خلیق اور ذی شعور ہے"

قائم چاند پوری نے لالہ خوش بخت رائے شاداب کے نسبت لکھا ہے:

"بہت زیادہ باادب اور مہذب ہے"

لالہ برج لال میرزا مظہر جان جاناں کے قدیمی دوستوں میں سے تھے۔ افلاس اور عسرت کا مارا ہوا وہ آگرہ سے میرزا کے پاس دہلی آیا۔ لالہ کو ملازم رکھنے کے لئے انہوں نے ایک مسلمان امیر کو سفارشی خط لکھا اور خط کا اختتام ان الفاظ میں کیا۔

"میں نے اس اہتمام کے ساتھ کسی دوسرے شخص کا تم سے ذکر نہیں کیا ہے اور میری مبالغہ سے کام لینے کی عادت نہیں ہے۔

علاوہ ازیں میرزا صاحب کے دوستوں اور ارادت مندوں میں رائے کیول رام اور ان کے لڑکے لالہ ہر پرشاد کے نام بھی قابل ذکر ہیں۔ ان دونوں سے میرزا کے

1-162

گہرے روابط اور تعلقات کا اندازہ متعدد خطوط سے ہوتا ہے۔ میرزا صاحب کو اُن کے خلوص اور مساعی پر کامل اعتماد ہے۔ رائے صاحب کو وہ "رائے مجسمہ" کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان سے اپنے خانگی معاملات میں بھی مشورہ لیتے ہیں اور انہی کے مشورہ پر عمل کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ زندگی کے آخری ایام میں مرزا صاحب، رائے صاحب ہی کی حویلی میں رہنے لگے تھے۔

مُلازمتیں جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ عہد مغلیہ میں ہندو مُسلمان بادشاہوں اور امراء کی سرکاریں اور اسی طرح، ہندو راجاؤں اور سامنتوں کے یہاں مسلمان نوکری کرتے تھے۔ اور حوادثِ زمانہ اور نامساعد حالات میں جب گرفتار ہوتے اور عسرت اور تنگ دستی کا شکار ہوتے تو بڑی خوشی سے ایک دوسرے کی مدد کرتے۔ چنانچہ خان آرزو، مخلص کے متوسل تھے اور اسی کے بعد ان کی کوششوں سے انھیں دربار سے منصب اور جاگیر ملی تھی۔ میر کو بار بار راجہ جگل کشور اور دیگر ہندوؤں سے مالی امداد ملی تھی۔ جب اشرف علیخاں فغاں پر تنگدستی اور افلاس کا ادبار آیا تو وہ عظیم آباد جا کر راجہ شتاب رائے کی خدمت میں حاضر ہوا۔ راجہ نے ازراہِ کرم اور دیرینہ دوستی کا خیال کرتے ہوئے اُسے ایک معزز عہدے پر فائز کیا۔ شاہ کمال الدین حسینی کمال صوفیانہ زندگی بسر کرتے تھے اور راجہ ہلاس رائے کے دربار سے وابستہ تھے۔ ایسی سیکڑوں مثالیں تاریخ کی کتابوں میں ملتی ہیں۔

جہاں تک ہندوؤں کا سوال ہے وہ بھی بڑی رغبت اور خوشی سے مسلمانوں کے یہاں نوکری کرتے تھے۔ شعبۂ مالیات میں اکثر و بیشتر ہندو ہی ملازم تھے۔ اس کے علاوہ دیگر شعبوں میں بھی ان کا تقرر ہوتا تھا۔ اٹھارویں صدی میں کئی ہندو اہم عہدوں پر فائز تھے۔ مثلاً رتن چند، قطب الملک عبداللہ خاں کا دیوان تھا۔ اور قطب الملک

کو اس پر اتنا اعتماد تھا کہ اس نے عنانِ حکومت اس کے سپرد کر دی تھی۔ انند رام مخلص اعتماد الدولہ قمر الدین خاں کے ہاں وکیل کے عہدے پر ملازم تھا۔ گلاب رائے امیر الامراء نجیب الدولہ کا دیوان تھا۔

ارمِم نے لکھا ہے کہ صوبہ بنگال کے تمام اہم اور غیر اہم عہدوں پر ہندو قابض تھے۔ اور مُلکی سیاست کی باگ ڈور اُن کے ہاتھ میں پہنچ چکی تھی۔ بنگال کے حاکم اُن کی امداد کے بغیر وہاں حکومت نہیں کر سکتے تھے۔ بعض اوقات انھیں جگت سیٹھ جیسے مالدار ہندوؤں سے مالی امداد دینی پڑی تھی۔

شاہ عالم ثانی (متوفی ۱۸۰۶ء) کے عہد میں دربار مغلیہ کے تمام اہم عہدوں پر ہندو برسرِ اقتدار تھے اور شاہ عالم نے مادھو راؤ سندھیا عرف پٹیل کو مختار السلطنت کے جلیل القدر عہدے پر فائز کر دیا تھا۔ اور اُسے "فرزند ارجمند" کہہ کر مخاطب کیا کرتا تھا۔ اس طرح اس نے سارے ہندوستان کی حکومت کی باگ ڈور اس کے ہاتھ سونپ دی تھی۔ ایک موقع پر شاہ عالم نے پٹیل سے کہا:

"مابدولت کو محالوں سے کوئی سروکار نہیں ہے کہ تین سالوں کی خشکی اور ہنگامہ پردازوں کی وجہ سے اچھی وصولیابی نہیں ہوئی۔ ملک جانے اور تم جانو، مجھے تو نقدی زر چاہیئے۔"

اِس مجبوری اور بے بسی کے عالم میں شاہ عالم نے پٹیل کو مخاطب کر کے یہ شعر پڑھا:

ملک مال سب کھوئے کر، پڑے تمہارے بس
مادھو ایسی کیجیو آوے تم کو جس

شادی بیاہ

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے اکبر بادشاہ نے راجپوت گھرانوں میں اپنی شادی کر کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں ازدواج کی رسم جاری کی۔ مغلیہ خاندان کے شہزادوں کی شادیاں ہندو گھرانوں میں ہوتی رہی ہیں۔ اٹھارویں صدی میں

فرخ سیر بادشاہ نے راجہ اجیت سنگھ کی لڑکی سے ہندوؤں کی رسموں کے مطابق شادی کی تھی۔ اس بات کی ہمیں تفصیل نہیں ملتی کہ عام مسلمانوں اور ہندوؤں کا اس بارے میں کیا رجحان تھا۔ ؟ لیکن کچھ ایسی مثالیں بھی مل جاتی ہیں کہ ہندو لڑکی اور مسلمان لڑکے میں شادی عمل میں آئی تھی۔ سراج الدین خاں سراج ایک ہندو لڑکی پر عاشق ہو گیا تھا۔ جب اس لڑکی کے والدین کو اس بات کا علم ہوا تو انھوں نے بخوشی اس سے اپنی لڑکی کا بیاہ کر دیا۔ عصر جدید میں تو مسلمان لڑکیوں اور ہندو لڑکوں میں بھی شادیاں ہونے لگی ہیں۔

ان تمام باتوں کا دور رس یہ اثر ہوا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں بڑی حد تک مذہبی تعصب دور ہو گیا۔ اور دونوں قومیں ایک دوسرے کے ساتھ بھائی بھائی، ایک خاندان کے افراد کی طرح رہنے لگیں۔ پٹنہ کے بازار کا ذکر کرتے ہوئے ٹیوننگ رقمطراز ہے "شام کے سات اور نو بجے کے درمیان بہت بھیڑ تھی اور اس میں وہ لوگ شامل تھے جن کا مذہب ایک دوسرے کے مذہب سے بہت تضاد رکھتا تھا۔ لیکن ذرا سی بھی بدنظمی دیکھنے میں نہ آئی اور یہی بات سارے ہندوستان کے بارے میں صادق آتی ہے۔ چاہے اس شہر میں ایک فرقے اور مذہب کے لوگ اکثریت ہی میں کیوں نہ ہوں۔

ہندو اور مسلمان ایک برتن میں ساتھ ساتھ کھانے میں بھی تامل نہ کرتے تھے۔ اظفری نے اپنے ذاتی مشاہدہ کی بنا پر اس بات کی تصدیق کی ہے۔

خلاصہ ابتدائی زمانے میں مسلسل مہاجرین مسلمانوں کی آمد نے ہندوستان کے رابطے کو دنیا سے برقرار رکھنے میں بہت مدد دی اور اس کی وجہ سے ان ممالک میں رونما ہونے والی مذہبی تحریکوں نے ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے کو ہمیشہ متاثر کیا۔ مذہبی ادب کا ایک بڑا حصہ عربی اور فارسی زبانوں میں لکھا گیا ہے۔ یہ دونوں زبانیں ہندوستان کے لئے بیرونی تھیں اور ان زبانوں کے مطالعہ نے یہاں کے علما اور فضلا کو

ہندوستان سے باہر کی تصانیف سے باخبر رکھا۔ ان بیرونی اثرات نے اس طرح اسلام کو ہندوستان میں ایک صوبائی خصوصیت اختیار کرنے سے باز رکھا۔ لیکن عام مسلمانوں اور جاہل نومسلموں اور ان کی اولاد میں اور خاص طور پر ان علاقوں میں جو مسلم تہذیب کے گہواروں اور مرکزوں سے بہت دور اندرونی علاقوں میں رہتے تھے، قدیم رسم ورواج اور عادات و اطوار کے اثرات باقی رہے۔ اور ان علاقوں میں ایک مسلمان اور ہمسایہ ہندو میں صرف اتنا فرق پایا جاتا تھا کہ ایک کا نام ہندوانہ تھا اور دوسرے کا اسلامی۔ نومسلم اپنے آباؤاجداد کے خداؤں کی پرستش کرتا رہا۔ اور بالخصوص گانوؤں سے متعلق دیوی دیوتاؤں کی جن کا کھیتی باڑی اور بیماریوں ——— مثلاً چیچک کی دیوی سیتلا سے تعلق تھا۔ اسی طرح وہ شادی بیاہ اور تہواروں کی دوسری رسموں کو بھی ادا کرتے رہے۔ جس طرح وہ مسلمان ہونے سے پہلے کیا کرتے تھے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو رسم ورواج۔ عادات و اطوار، طرزِ معاشرت اور توہمات نے بہت جلد اسلامی رسم ورواج کو پس پشت ڈال دیا اور اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے رسم ورواج اور سماجی اور معاشی زندگی میں صرف نام کا فرق رہ گیا۔

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے اٹھارہویں صدی عیسوی میں سیاسی اقتدار کی باگ ڈور ہندوؤں کے ہاتھوں میں چلی گئی تھی اور حکومت کے اہم عہدوں پر وہ فائز تھے، یہ بھی ایک وجہ تھی کہ مسلمانوں نے ان کی خوشنودی اور سرپرستی حاصل کرنے کے لئے اُن کے عقائد اور رسم ورواج کو اپنا لیا تھا اور دوسرے مسلمانوں کو بھی ان کی تقلید کے لئے آمادہ کیا۔ یحییٰ خاں کا بیان ہے۔

"اس زمانے میں ہندوؤں کو ہر قسم کی مراعات دی جاتی ہیں کیوں کہ ان میں

ہر ایک عہدیدار ہے۔ ۔ ۔ کچھ مسلمان اُن کے اثر کی وجہ سے ان کی تقلید کرتے ہیں اور ان کے رسم و رواج کی تقلید کرنے کی بادشاہ کو ترغیب دیتے ہیں"۔

اس پس منظر میں ہمیں مسلمانوں پر ہندو تہذیب کے اثرات کا تفصیلی اور وضاحت کے ساتھ مطالعہ کرنا ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ تہذیبی اور معاشی لحاظ سے ہندو اور مسلمان اس زمانے میں بھی یکساں ہیں۔ ہندو مسلمان اختلاف کی تاریخ کا آغاز برطانوی سلطنت کے قیام سے ہوا اور موجودہ زمانہ میں ہندوستان کی سیاسی پارٹیوں نے انگریزوں کی حکمت عملی کو جاری رکھ کر اپنے خودغرضانہ مقاصد کی تکمیل کا ایک موثر وسیلہ بنایا۔ یہی وجہ ہے کہ دیہات میں فرقہ دارانہ تصادم دیکھنے میں نہیں آتے، وہاں کی زندگی ایسی ہے کہ ہندو مسلمان دونوں کا معاشی لحاظ سے ایک دوسرے پر انحصار ہے اور روایتی زندگی اس راہ میں مانع ہوتی ہے۔ اب یہ وبا دھیرے دھیرے ان علاقوں میں بھی اپنے زہریلے جراثیم پھیلانے کی طرف مائل ہے۔

دوسرا باب

سماجی تنظیم

(الف) قدیم ہندوستان کے سماج میں طبقاتی تقسیم ورسم

ابتدائی مہاجرین آریہ، جو ترک وطن کر کے ہندوستان کی سرزمین میں وارد ہوئے تھے، خانہ بدوش گلہ بان تھے۔ لیکن سماجی گروہوں اور طبقاتی تقسیم کی جکڑ بندیوں سے آزاد تھے۔ کیوں کہ رگ وید کے مطالعہ سے تین مختلف گروہوں کے وجود پر روشنی پڑتی ہے۔ رگ وید میں اِن متذکرہ تین گروہوں، یعنی، برہمن (صاحبانِ علم وپرستش)، راجنیا (راجا اور سپاہی)، اور ویش (عوام صناع) کی بنا پر بعد میں اونچی ذاتوں کا ارتقا ہوا۔ اس کے برخلاف دیسی اصلی باشندے، جو دو گروہوں۔ پاک اور ناپاک۔ میں بٹے ہوتے تھے۔ نیچی ذاتوں کی شکل میں رونما ہوئے۔ رگِ وید کے ہندوستانی سماج کی تقسیم اور ایرانی معاشرت کے گروہوں کی تقسیم میں بڑی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ لہذا گمان غالب ہے کہ ان دونوں نظاموں کی ابتدا ایک ہی ہے۔ یہ بات بھی مسلّمہ ہے کہ آریہ پہلے ایران میں آئے کچھ زمانے وہاں قیام کیا اور بعد ازاں اِن میں سے ایک گروہ ہندوستان چلا آیا۔

یہی وجہ ہے کہ ویدک اور ایرانی دیوتاؤں میں یکسانیت اور مشابہت پائی جاتی ہے۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ رگِ ویدک سماج میں گروہوں کی تقسیم ہندوستان کے باہر ہی وجود میں آچکی تھی اور وہ لوگ اس سماجی ڈھانچہ کو اپنے ساتھ ہندوستان لائے تھے۔ یہ رگ ویدک تقسیم کئی ذاتوں کی صورت میں ترقی پذیر ہوئی اور رگ ویدک ورن کی بنیاد پر رفتہ رفتہ کچھ پابندیوں میں جکڑ گئی اور اس کی ہزاروں شاخیں بن گئیں۔

دراوڑوں سے ماقبل بھی ہندوستان کے باشندے جماعتوں اور فرقوں میں منقسم تھے اور ان میں بھی پیشوں اور خورد و نوش کی سختی سے پابندی قدیم زمانہ سے چلی آرہی تھی۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کی جماعتوں کی تقسیم انھیں بنیادوں پر مبنی تھی لیکن آریوں میں ذات پات کی خصوصی تقسیم اتنی سخت نہیں تھی جتنی بعد میں اس نے اختیار کی۔ پہلے آریہ لوگ آزادی کے ساتھ —— ایک پیشہ ترک کر کے دوسرا اختیار کرسکتے تھے اور اسی طرح بلاتفریق پیشہ آپس میں شادی بیاہ کے رشتہ بھی قائم کرسکتے تھے۔ مل جل کر رہنے کی بھی آزادی حاصل تھی۔ اس سے یہ بات پایۂ یقین کو پہنچ جاتی ہے کہ ہندوستان میں ابتدائی آریائی سماج ان پابندیوں سے آزاد تھا۔ حالاں کہ وہ سماج تین طبقوں۔ پجاری، راجا و سپاہ، اور کاشتکار (یعنی برہمن، راجنیا اور ویش) میں منقسم تھا۔ آریوں کے سیاسی اقتدار میں توسیع اور سماجی اقتصادی نظام میں تغیرات کے ساتھ یہ قبیلے کئی طبقاتی گروہوں کا مجموعہ بن گئے۔ موجودہ زمانہ میں تین ہزار سے زائد ذاتیں پائی جاتی ہیں جو آپس میں دوسرے درجے کی ہزاروں ذیلی ذاتوں میں منقسم ہیں۔ یہ ثانوی درجے کی بے شمار ذاتیں، اصولی طور پر اپنے آپ کو کسی بڑی ذات کی شاخ بتاتی ہیں۔ جو اصولی طور پر اپنا سلسلۂ نسب رگ ویدک ورن سے جوڑتی ہیں۔

فی الواقع ویدک عہد میں ہندوستانی معاشرہ دو طبقوں۔ آریہ اور غیر آریہ، میں بٹا ہوا تھا۔ آریہ گروہ تین ذاتوں، برہمن، راجنیا، اور ویش پر مشتمل تھا۔ جو پیشے اور نسلی اعتبار

سے اعلیٰ و ارفع تھے۔ جبکہ غیر آریہ لوگ داس اور دسیو (غلام) کہلاتے تھے اور بعد میں شودر کہلانے لگے۔ آریہ لوگ، داس لوگوں (یا ہندوستان کے اصلی اور قدیمی باشندوں) سے نہ صرف رنگ روپ اور جسمانی ساخت کے لحاظ سے مختلف تھے بلکہ زبان، رسم و رواج اور مذہبی عقائد اور تصوّرات میں بھی مختلف تھے۔ اس لئے تینوں اعلیٰ ذاتوں کے لوگوں نے اپنا علیحدہ گروہ بنا لیا تھا اور داسوں نے اپنا الگ۔ گمان غالب ہے کہ جب آریہ لوگ ہندوستان کے علاقوں کو فتح کرنے کے لئے جاتے تھے اور وہاں کے مقامی لوگوں کو اپنا مطیع بنا لیتے تھے تو وہ اپنے اور ان کے درمیان ایک حدِ فاصل رکھتے تھے۔ یہی ہندوستان میں ہوا۔ جب آریوں نے ہندوستان پر حملہ کیا تو اپنے حریف دیسی باشندوں کو انہوں نے بہت تھوڑی سی زمین دی۔ لیکن رفتہ رفتہ رواداری کی پالیسی اختیار کی گئی اور اُن کو قتل کرنے کے بجائے زیادہ تر انھیں غلام کی صورت میں اپنا لیا گیا۔ ہندوستانی آریوں کی اس صلح پسندانہ اور روادارانہ طرزِ عمل نے ایک ایسا سازگار ماحول پیدا کر دیا جس میں دیسی باشندے بھی امن و امان اور میل جول سے رہ سکتے تھے۔ لیکن آریوں کی سماجی تنظیم میں ان کو ایک مخصوص درجہ عطا کیا گیا۔ جبکہ سماجی نظام میں یہ سب سے نچلا درجہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شودر، وہ دیسی باشندے تھے جنھوں نے آریہ تہذیب سے صلح کر لی تھی اور آریوں نے اپنی سماجی تنظیم میں ان کو سب سے ادنیٰ درجہ دے کر شریک کر لیا تھا۔

چار ورنوں کے علاوہ پانچویں ورن کا بھی ذکر ملتا ہے۔ جس میں نشاد، چنڈال اور ملیچھ شامل تھے جو تہذیبی لحاظ سے بہت نیچی سطح پر تھے اور بہت ہی مکروہ اور گندے طریقے سے زندگی بسر کرتے تھے۔ شکار کرنے اور مچھلی مارنے کا قدیم پیشہ کرتے تھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان ہندی الاصل لوگوں کو آریہ اور تہذیبی اعتبار سے ترقی یافتہ غیر آریہ بڑی حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ ان کی ناپاک طرزِ زندگی اور قابلِ نفرین پیشے کی وجہ سے

ان کو ایک سخت سماجی دائرے میں محصور کر دیا گیا تھا۔ یہیں سے چھوت چھات کے نظام کا آغاز ہوتا ہے۔

عموماً عالموں میں اس بات پر اتفاقِ رائے پایا جاتا ہے کہ ایرانی اور ہندوستانی آریائی تہذیب میں مشابہت پائی جاتی تھی اور بہت سے ایرانی اور آریائی دیوتاؤں کی یکسانیت اور مشابہت اس بات کا ثبوت ہے کہ آریہ ایران سے ہوتے ہوئے ہندوستان آئے۔ اور ایران کی سماجی تقسیم ہندوستانی آریوں کی سماجی تقسیم کے مماثل تھی۔ یہ قرین قیاس ہے کہ ابتدا میں دونوں جماعتوں کے مورثِ اعلیٰ ساتھ ساتھ ہی جماعت کی صورت میں رہتے تھے۔ اور گمان غالب ہے کہ ہندوستان میں داخل ہونے سے پہلے آریوں میں تین طبقوں کی تقسیم اپنے نقطۂ کمال کو پہنچ چکی تھی۔ اِن دونوں جماعتوں میں، جو دراصل آریہ تھے ابتدائی دور میں ہم تین طبقوں کی تقسیم کے حوالے پاتے ہیں۔ وید کے ابتدائی حصّوں میں ہندوستان میں شودر (یا داس) کا ذکر نہیں ملتا۔ بلکہ داسیو یا داس کا حوالہ ملتا ہے۔ یہ لوگ یہاں کے دیسی باشندے تھے اور آریوں کے اثرات سے آزاد بھی تھے۔ لیکن مطیع غلام تھے۔ بعد کے حصّوں میں یعنی پُرش سکتا میں صرف پہلی بار شودر کا ذکر ملتا ہے۔ ابتدائی ایرانی معاشرت میں بھی تین طبقوں کا ذکر دستیاب ہوتا ہے اور چوتھا، ہوتی بعد میں وجود میں آیا مختصر یہ کہ ساسانیوں کے عہد میں بھی وہاں کا سماج چار گروہوں یعنی، مذہبی گروہ، راجا اور سپاہ، حکام، اور کاشتکار اور گڈریئے وغیرہ میں منقسم تھا۔ ایران پر مسلمانوں کی فتح کے بعد بھی یہ تقسیم برقرار رہی۔ فردوسی نے شاہ نامہ میں چار طبقاتی تقسیم کا ذکر کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ پیشے کے اعتبار سے چار طبقوں کی تقسیم کا بانی شاہ جمشید تھا جس کے عہد میں آریہ ایک خاندان کی طرح اپنے وطن میں بستے تھے۔

(ب) ورن اور ذات

یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم رگ وید کے ورن اور موجودہ ذات کے باہمی تعلقات کا مجملاً جائزہ لیں۔ سینارٹ کا خیال ہے کہ ورن لچکدار گروہی نظام اور صحیح ذات میں کافی فرق ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ذات کا ایک مخصوص پیشے سے تعلق ہوتا ہے اور ایک ہی کفو کی ایک کڑی ہوتی ہے۔ ایک ہی طرح کے رسم ورواج کے ضابطوں میں مربوط ہوتے ہیں۔ اس نے آگے لکھا ہے کہ پیدائش اور نسل کو ماہرین قانون نے ذات کے بالکل مترادف استعمال کیا ہے۔ جو لفظ ورن (رنگ) سے بالکل الگ ہے۔ اور جس معنی میں اس کا ابتدائی ویدک ادب میں استعمال ہوا ہے۔ اس مسئلے پر کلام کرتے ہوئے نیسفیلڈ نے اپنے خیالات کا اظہار یوں کیا ہے کہ ہندوستان میں اس ابتدائی چار تقسیموں پر کبھی سختی سے پابندی نہیں کی گئی اور یہ تو ایک زبان زد روایت ہے۔ پس اُن کا خیال ہے کہ یہ تقسیم درحقیقت ہندوستان کے ذات کے نظام کے ڈھانچے کو پیش نہیں کرتی۔ اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ پورا نظام بنیادی طور پر تقسیم کار کی بنیاد پر قائم تھا۔ اور یہ برہمنوں کی جعلسازی ہے۔ اس کے خیال کے مطابق اگر برہمن وجود میں نہ آتے اور اُن کی انانیت بے اثر ثابت نہ ہوتی، جیسا کہ بعد کو ہوا، تو صنعتی طبقات کبھی مستقل اور غیر تغیر پذیر صورت اختیار نہ کرتے۔

مندرجہ بالا رایوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ویدک عہد کے ابتدائی دور کی سماجی تفریق اور تقسیم موجودہ ذات پات کے نظام سے بالکل مختلف تھی۔ اور ورن کا وجود نہ ہونے پر بھی وہ ایک آزاد جماعت کی شکل میں رونما ہوئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابتدائی چار ذاتوں کی تقسیم کی کبھی سختی سے پابندی نہیں ہوئی اور اس تقسیم کا روایت پر انحصار ہے۔ ایک ذات کے لوگ ایک خاص پیشہ اختیار

کرتے تھے۔ اور اپنے ضابطے، قوانین، رسم و رواج اور ہم نسلی کی بنا پر باہم متحد تھے۔ یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے کہ بالعموم ایک ذات ایک ہی پیشہ نہیں کرتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ پیشہ ور گروہ بھی تھے اور اُن کے بارے میں یہ قانون عائد کیا جاسکتا تھا مگر ایسی بھی بہت سی ذاتیں تھیں جن کے افراد مختلف پیشے کرتے تھے۔ اور بہت سے ایسے بھی پیشے ہیں جن کے ارکان کا مختلف ذاتوں سے تعلق ہے۔ ایک ہی ذات کے ہونے کے لئے ایک ہی نسل کا ہونا لازمی نہیں ہے کیونکہ ہندوستان میں ایک ذات ایک ہی نسل کے ہونے کا کبھی دعویٰ نہیں کرتی۔ ایک ذات کے ضابطے، رسم و رواج صرف وہاں پائے جاتے ہیں۔ جہاں ایک ذات صرف واحد جماعت کی صورت میں رہتی ہے۔ ہمیں ایسی ذاتوں کے حالات بھی ملتے ہیں جو مختلف گروہوں سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی تاریخ، روایات اور انفرادیت اِن کو علیحدہ کرتی ہے۔ دو مختلف الفاظ ورن اور ذات، حالاں کہ معنی کے لحاظ سے متضاد ہیں، دو مختلف چیزیں تو نہیں پیش کرتے اور یہ فرق صرف ظاہری ہے داخلی نہیں۔ ابتدائی طور پر تقسیم صرف تین گروہوں میں تھی۔ آریوں کے تین ورن مابعدہٗ چوتھا ورن اور آخر میں پانچواں ورن وجود میں آتا ہے۔ ان تینوں کے بعد دو دوسرے ورنوں کا رونما ہونا اس بات کی نشان دہی کرتا ہے کہ یہ نئے معاشرتی حالات کے پیداوار تھے۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ روائتی ورن کا نظام، جو ہندوستانی معاشیات اور عمرانیات میں تبدیلیوں کی وجہ سے ہندو سماج کو پانچ بڑے گروہوں میں تقسیم کرتا ہے اُن میں سے تین گروہ، مثلاً برہمن، چھتّری (کھتری)، اور ویش دویجا (یعنی دو جنم والے) یعنی جو نسل اور پیشہ دونوں اعتبار سے برتر اور اعلیٰ ہوں، کہلائے۔ چوتھا گروہ اُن بہت سی پیشہ ور جماعتوں پر مشتمل ہے جو بڑی حد تک پاک اور خالص ہیں۔ اور ان

کا شمار اچھوتوں میں نہیں ہوتا۔ اور آخر میں، پانچویں بڑے گروہ میں ہم تمام اچھوتوں کا شمار کر سکتے ہیں۔ سارے ہندوستان کے ہندو اس تقسیم کو تسلیم کرتے ہیں اور مختلف گرہوں کی سماجی برتری اور کمتری کو بھی ہر جگہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان بڑے گروہوں کے قانونی پیشے روایت کی بنیاد پر طے ہوتے ہیں، ایک گروہ بالترتیب شاخ در شاخ منقسم ہے اور ان میں اونچ نیچ کی بالترتیب اور درجہ بدرجہ تقسیم پائی جاتی ہے۔

ذات پات کے نظام کا ارتقاء

اس موضوع کے بارے میں دو مکتبِ خیال کے عالم پائے جاتے ہیں۔

حالانکہ موجودہ ہندو سماج میں ذات پات کی بنیاد رگ وید کی روایتوں پر ہے لیکن ہمیں ان محرکات کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیئے جنھوں نے اس نظام کو وجود کی صورت عطا کی۔ اُن محرکات (نسلی، تہذیبی اور معاشی) نے جس طرح بھی ہو، اپنا فرض انجام دیا اور اس نظامِ تقسیم کو ترقی کی طرف آگے بڑھانے میں مدد دی۔ اِن محرکات کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں دو قسم کے نظریے ملتے ہیں۔ ایک تو یک سرے سے پیشہ پر زور دیتا ہے اور دوسرا محض نسل پر۔ نیسفیلڈ کا خیال ہے کہ ذات پات بالکل ایک مادی اور دنیاوی نظام ہے اور مذہب کا اس سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ذات پات صرف ایک طرح کی پیشہ ور جماعت ہے اور ذات پات کی تشکیل میں وہ اِن دونوں محرکات کی کارفرمائی کو لازمی بتاتا ہے۔

(الف) کسی کام میں مہارت، جس نے افراد یا ارکان کو ایک جماعت میں مربوط کر دیا اور اِن کو ایک الگ صنعتی اکائی کی صورت دیدی،

(ب) اور اس کی رکنیت کا حق صرف ان لوگوں کے لئے محدود کر دیا گیا جو ماں اور باپ دونوں جانب سے اُس ہی انجمن کے افراد کی اولاد ہوں۔ اور اس طرح

انہوں نے ایک معاشرتی اکائی کی صورت اختیار کرلی۔

اس کا یہ بھی خیال ہے کہ ہندوستان کے قدیم دیسی باشندوں میں آریوں کے ضم ہوجانے کے بہت زمانہ کے بعد ذات پات کے نظام کا آغاز ہوا اور اس وقت آریوں اور غیر آریوں کا نسلی امتیاز بالکل ختم ہوچکا تھا۔ اس بارے میں وہ نسل کی کارفرمائی کے خیال کی بالکل تردید کرتا ہے اور اپنی رائے یوں بیان کرتا ہے۔ "ذات پات کا سوال نسل کا سوال نہیں ہے بلکہ تمدن کا سوال ہے" اور وہ مختلف قسم کے پیشوں کی بنیاد پر مختلف تمدنوں کی ایک تقسیم پیش کرتا ہے اور اس تقسیم کی روشنی میں مختلف ذاتوں کے طبقوں کا تجزیہ کرتا ہے لیکن اِن خیالات سے حرف بہ حرف اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس بات سے انکار بھی مشکل ہے کہ ذات پات کا نظام، مذہب سے بالکل آزاد ہے۔ ابتدائی تقسیم کا انحصار غیر مذہبی اصولوں پر تھا۔ کیوں کہ رگ وید کے زمانے کی تقسیم کو کسی قسم کی مذہبی حمایت اور اور تائید حاصل نہیں تھی مگر بعد کے زمانے میں اس کو مذہبی حمایت حاصل ہوگئی۔ یہ سچ ہے کہ ذات خصوصاً ایک سماجی طرۂ امتیاز ہے مگر چوں کہ شاستروں کے بہت سے احکام اس پر مبنی ہیں اس لئے اس کے مذہبی پہلو بھی ہیں۔ ترقی کی منازل طے کرنے کے زمانے میں اس پورے نظام نے ایک مذہبی فلسفیانہ رنگ اختیار کرلیا تھا۔ کیونکہ آج ہندو دھرم کی ہئیتی بنیاد کا ذات پات کے نظام پر انحصار ہے۔

عملی طور پر ذات پات صرف ایک صنعتی جماعت نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی جماعت یا تنظیم ہے جس کی جڑیں بہت گہری ہیں اور جو اپنے ارکان پر بہت سے طریقوں سے پابندیاں عائد کرتی ہے۔ اور یہ پابندیاں زندگی کے مختلف شعبوں میں ظاہر ہوتی ہیں علاوہ ازیں یہ مان لینا بھی مشکل ہے کہ نسلی امتیاز کی کوئی اہمیت ہی نہیں ہے۔

ابتدائی رگِ ویدک عہد میں ہمیں بہت سی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ ایک

ورن کے لوگ دوسرے ورن میں شامل ہو جاتے تھے لیکن اس کے باوجود مختلف ورنوں نے نہ تو اپنے امتیاز کو کھویا تھا اور نہ ایک دوسرے میں بالکل ضم ہو گئے تھے۔ ابتدائی منتروں میں وقتاً فوقتاً اس قسم کی چار تقسیموں کا ذکر ملتا ہے۔ اور بعد میں تصنیف شدہ پُرش سکتا میں بھی اس کا بیان ملتا ہے۔ خانہ بدوش گلہ بانی کی زندگی ترک کر کے کاشتکاری کے پیشے کو اختیار کرنے کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ اب انہوں نے خانہ بدوشی کی زندگی چھوڑ کر مستقل سکونت اختیار کرلی۔ اس طرح بتدریج زرعی معاشرتی نظام کا ارتقاء ہوا۔

کسی حد تک مستقل معاشرتی نظام کے آغاز نے ایک شخص کا ایک طبقہ کو چھوڑ کر دوسرے میں داخل ہونے پر پابندی لگادی۔ رفتہ رفتہ اِن پابندیوں پر سختی سے عمل ہونے لگا اور ہر ایک فرد کو اپنے ہی طبقے میں شادی بیاہ کرنے پر مجبور ہونا پڑا — اور ساتھ ساتھ اپنے آبا ؤ اجداد کا پیشہ بھی کرنا پڑا۔ یہ قوانین ایک ایسی مضبوط رسّی کے مانند ہیں جنہوں نے افراد کو اپنے ہی طبقے میں جکڑ رکھا ہے۔

ہندوستان میں موجودہ ذات پات کا نظام

سماج میں کسی نہ کسی قسم کی تقسیم ہونا ایک بین الاقوامی اور بین المللی امر ہے۔ اور مختلف سماجوں میں اپنی مخصوص ہیئت اور درجاتی تفریق پائی جاتی ہے۔ اگر ایک ہی طرح کی تقسیم مختلف سماجوں میں پاتے ہیں تو ہم بالعموم یہ کہتے ہیں کہ یہ تقسیم سب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔ اگر کسی سماج میں وہ تقسیم منفرد خصوصیات کی حامل ہوتی ہے تو وہ تقسیم منفرد کہلاتی ہے۔ یعنی جو بے نظیر ہے۔ ہندوستان کا ذات پات کا نظام اسی ملک اور سماج کے لئے مخصوص ہے کیونکہ اتنی ترقی یافتہ شکل میں ایسی معاشرتی تقسیم دوسرے سماجوں میں ناپید ہے۔ اس نظام نے وقت

کے ساتھ ساتھ ترقی کی منزلیں طے کی ہیں حالانکہ اس کے ابتدائی نقوش رگ وید کے عہد میں نمایاں طور پر پائے جاتے ہیں۔ اِس نظام کے ترقی کی منزلیں طے کرنے کے زمانے میں تمدنی، نسلی، اور معاشی محرکات نے اس کو ترقی دینے اور موجودہ صورت عطا کرنے میں بہت اہم کردار ادا کئے ہیں۔ ترقی کے اس بحرانی دور میں تغیر و تبدل لازمی امر ہیں۔ گذشتہ صدی کی بہ نسبت اس صدی میں ذات پات کے نظام کی پابندیوں، ضابطوں اور اصولوں میں بڑی حد تک فرق آچکا ہے۔ کچھ ضابطے جن پر ذات پات کے نظام کو ایک تنظیم کی حیثیت سے ماضی میں بڑا دخل تھا اب وہ صرف سماجی افعال رہ گئے ہیں اور اس طرح ہندوستان کے مختلف حصّوں میں ذات پات کے نظام کے کچھ ضابطوں پر عمل کرنے میں بڑی حد تک تبدیلی وقوع پذیر ہوگئی ہے۔ اس تغیر کے زمانہ میں صرف ورن کا تصور سارے ہندوستان کے ہندوؤں کے خیالات پر غالب رہا۔

اِن اہم امتیازات یا اختلافات نے یعنی جسمانی ساخت وغیرہ، وقت اور زمانے کے تغیرات سے ذات پات کے نظام کی ایسی ایک جامع تعریف مشکل بنادی ہے جو کہ ایک خاص وقت میں سارے ہندوستان کے ہندو سماج کے تمام گروہوں اور ذاتوں کے مناسب حال ہو۔ لہٰذا اس مسئلہ نے اُن محققین کے درمیان، جنھوں نے اس موضوع پر کام کیا ہے، مختلف رائیں پیدا کردی ہیں۔

ذات پات کے نظام کے تصوّر کے مطابق ہندوستان کو تین طبقوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ دیہاتی، شہری اور صنعتی۔ پہلی قسم میں ہندوستان کی آبادی کی اکثریت شامل ہے۔ اس طبقے کا خاص پیشہ زراعت ہے۔ شہروں کی بہ نسبت دیہاتوں میں لوگوں کے باہمی تعلقات زیادہ تر ذاتی اور قریبی ہوتے ہیں۔ وہاں کی زندگی میں بڑی حد تک جمود پایا جاتا ہے اور مشترک خاندان کے محور پر تمام سماجی اور معاشرتی اعمال و افعال

گردش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ذات، ایک محرک اور مرکز کی حیثیت رکھتی ہے۔ اکثر اپنی مخصوص تنظیم کے ذریعہ، بلاواسطہ یا بالواسطہ اپنی طاقت کا استعمال سماج کے افراد کی پسندگی یا ناپسندگی کے ذریعے کرتی ہے۔ دوسری قسم میں وہ لوگ محیط ہیں جو شہروں میں سکونت کرتے ہیں اور جو نفسیاتی طور پر اب بھی سرمایہ دارانہ نظام کے قائل اور حامی ہیں اور اب بھی دیہی زندگی سے اُن کا تعلق برقرار ہے۔ اور مشترک خاندان کے نظام کا بنیادی اصول اب بھی کارفرما ہے۔ اِن شہروں میں ذات پات کا نظام ایک تنظیم اور نظام کی صورت میں کمزور ہو رہا ہے۔ تیسرا طبقہ صنعت یافتہ علاقوں کا ہے جہاں افراد کو زیادہ آزادی حاصل ہے مشترک خاندانی نظام زوال کی طرف مائل ہے اور رشتہ داریوں کو اب کم اہمیت حاصل ہے

ذات پات کے نظام کی تعریف

نیسفیلڈ نے ذات پات کے نظام کی اِن الفاظ میں تعریف پیش کی ہے،، ایک پیشہ وروں کی جماعت ہے جو شادی بیاہ کے رشتوں سے مربوط ہے۔" اور اس نے مزید برآں لکھا ہے کہ ایک ذات مختلف لوگوں کی شمولیت سے وجود میں آتی تھی یا اس قسم کی دوسری ذاتوں کی شمولیت سے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگ ایک ہی قسم کی صنعت یا کام کرتے ہیں، ریزلی کی رائے میں ذات پات سے خاندانوں یا گروہوں کا ایک مجموعہ مراد ہے۔ جو ایک ہی تصوری مورثِ اعلیٰ سے اپنا سلسلۂ نسب کے مدعی ہیں اور ایک ہی پیشہ کرتے ہیں۔ ایک ذات کا نام عموماً ایک مخصوص پیشے کی نشان دہی کرتا ہے اور اس نقطۂ نظر سے ایک ذات کے لوگ بالعموم اپنی ذات ہی کے لوگوں میں شادی بیاہ کرتے ہیں۔ اور ایک بڑی ذات کے احاطے میں ذیلی ذاتیں بھی ہوتی ہیں اور اِن ذاتوں کے لوگوں کو اپنے محدود دائرے کے باہر شادی بیاہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اس طرح نہ صرف ایک برہمن کو ایک برہمن کے خاندان میں

شادی کرنے کی ممانعت ہے بلکہ برہمنوں کی بڑی شاخ سے تعلق رکھنے والی چھوٹی شاخوں میں بھی۔

گیٹ (۱۹۱۱ء) کے خیال میں "ذات" باہمی شادی بیاہ کے رشتے سے منضبط ایک گروہ یا ایک ایسے گروہ کا مجموعہ ہے جن کا ایک ہی نام ہو اور ایک ہی آبائی پیشہ کرتے ہوں۔ وہ لوگ اس طرح اور اس طرح کے دوسرے رشتوں سے بھی منضبط ہوں، مثلاً ایک ہی مورثِ اعلیٰ کی نسل سے ہوں، ایک ہی دیوتا کی پرستش کرتے ہوں، ایک ہی قسم کے سماجی طبقے میں رہتے ہوں، ایک ہی طرح کے رسم و رواج پر عمل کرتے ہوں، ایک ہی خاندانی پروہت ہو۔ اس بنا پر وہ خود بھی اور دوسرے لوگ بھی ان کو ایک واحد اور منفرد فرقہ سمجھتے تھے۔

ہٹن (۱۹۵۶ء) نے ذات کی یوں تعریف کی ہے "کسی سماج کا باہمی علیحدہ گروہوں (ذاتوں) میں نسلی، قبائلی، مذہبی اور معاشی درجوں کی بنیاد پر منقسم ہو جانا۔ جن کے باہمی تعلقات درجاتی تقسیم کی صورت میں رسم اور روایات کی بنا پر طے ہو چکے ہوں"

ذات پات کی یہ تعریف سارے ہندوستان میں مروّجہ ذات پات کے نظام پر منطبق ہوتی ہے اور ساتھ ساتھ اس سے اس نظام کی انفرادیت بڑی حد تک اُجاگر ہو جاتی ہے اور بالخصوص مسلمانوں میں ذات پات کے نظام کے آغاز کے مطالعہ کے لئے جو ذات پات کے نظام کی اصلاح شدہ ایک صورت ہے۔ یہاں یہ کہنا غیر مناسب نہ ہوگا کہ مسلمان، ہندوؤں کے برعکس، اپنی سماجی درجاتی تقسیم کو کوئی مذہبی رنگ نہیں دیتے یا اس کو مذہب کی تعلیم کی روشنی میں ثابت نہیں کرتے۔ جس طرح کہ دوسرے سماجی مسائل کو قرآن اور سنت کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ نسل یا پیشہ کی بنیاد پر کسی قسم کی تفریق یا امتیاز بنیادی طور سے اسلام کی تعلیم کے منافی ہے۔ لیکن ہندوستانی

مُسلمان اس قسم کے سماجی امتیاز اور تفریق پر، جو ذات کی ہی شکل ہے عمل پیرا ہیں۔ اس طرح ہندوؤں کے ذات پات کے نظام کا رنگ ہم مسلمانوں میں شادی بیاہ اور دیگر سماجی رسم و رواج میں بہت گہرا پاتے ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کے سماجی اعمال بڑی حد تک ویسے ہی ہیں جن پر ہندو ذات پات کے نظام میں عمل ہوتا ہے اور بڑی حد تک یہ ہندو اثرات اور ہندوستانی ماحول کی وجہ سے ہے۔ اِن معاملات میں بڑی آسانی سے اسلام کی اخوت اور مساوات کی بنیادی تعلیم اور ہندوستانی مسلمانوں کی مروّجہ سماجی تفریق اور امتیاز اور اُن کے رسم و رواج کے درمیان ہم ایک قسم کی کشمکش دیکھتے ہیں۔

اس طرح ہندوستانی مسلمانوں میں ذات پات کے نظام کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں مذہبی عنصر کو جو ہندو ذات پات کے نظام کی تشکیل کے کئی عناصر میں، ایک اہم عنصر ہے نظر انداز کر دینا چاہیے۔ کیوں کہ ہندوستانی مسلمان حالاں کہ اپنی معاشرتی زندگی میں سماجی تفریق پر عمل پیرا ہیں، مگر بنیادی طور پر ہمیشہ مساوات پر عقیدہ رکھتے ہیں، اور اگر دل سے نہیں تو بظاہر لازمی طور پر باہمی برادری کے نظریے کو تسلیم کرتے ہیں۔

ہٹن کی بیان کردہ تعریف کے بقیہ عناصر، ان کے عملی پہلوؤں میں کسی حد تک ترمیم و تنسیخ کے بعد، ہندوستان کے مسلمانوں کی سماجی تقسیم پر صحیح اترتے ہیں اور اس نتیجے کو کہ لفظ "ذات" اسی طرح سے ہندوستان کے مسلمانوں کی سماجی تقسیم میں منطبق ہوتا ہے جس طرح ہندو سماج کی جماعت اور گروہ کے لئے بڑی حد تک موزوں اور مناسب ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اس پوری بحث سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

(۱) رگ ویدک مخلوط ورن کی تنظیم کی مسلسل ترقی کی طرف گام زنی۔ ہندوستان کے ذات پات کا نظام رگ ویدک عہد کی مخلوط ورن کی تنظیم کی مسلسل ترقی کی طرف دھیرے دھیرے بڑھتے ہوئے دھارے کا آخری نتیجہ ہے۔ پیشہ ورانہ، نسلی اور تمدنی عناصر نے اس نظام کو ترقی کے لئے تقویت پہونچائی۔

(۲) زرعی نظام کے مستقل ہو جانے کے بعد اس نظام میں رفتہ رفتہ بہت سی پابندیوں کا ظہور ہوا۔ موجودہ ہندوستان کی شہری اور صنعتی آبادی اِن پابندیوں کو توڑ رہی ہے۔

(۳) ہندوستان کی معاشرتی ارتقاء کے دوران اِن وجوہ کی بناء پر مزید ذاتیں وجود میں آئیں

(الف) ایک جماعت (ذات) سے دوسری جماعت میں انتقال کی بناء پر مخلوط جماعت پیدا ہوئی۔

(ب) ہجرت

(ج) علیحدہ پیشہ

(د) آبائی اور اصلی ذات کے درجے سے اوپر اٹھنے یا نیچے گرنے سے

(ذ) نئے اور غیر روایتی مذہبی جماعت سے اپنے کو وابستہ کرنے یا اِن کے مسلک کی پیروی کرنے سے

(۴) ہندو دھرم کے سماجی ڈھانچے کی اساس ذات پات کے نظام پر ہے اور اس ڈھانچے میں ہر ایک ذات کا اپنا ایک مخصوص مقام ہے

(۵) ذات پات کے نظام کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں۔

(۱) اپنی اپنی برادری میں شادی بیاہ کرنا اور غیر برادری میں شادی بیاہ کی سخت ممانعت کا ہونا۔

(۲) ذاتوں میں ہر ایک ذات کا اپنا ایک مخصوص مقام اور برہمن کا سب سے اونچا درجہ ہونا۔

۳۔ ایک ذات کی رکنیت پیدائش طے کرتی ہے۔ جو شخص جس ذات میں پیدا ہوتا ہے (تھا) وہ قدرتاً اس کا رکن بن جاتا تھا (ہے)

(۴) کبھی کبھی ایک پیشہ کسی ایک خاص ذات سے مخصوص کر دیا جاتا ہے یا ایک

پیشہ ور اُسی پیشے سے وابستہ کر دیا جاتا ہے۔

اسلام کا آغاز و ارتقاء

"ذات پات" کے نظام کے موضوع پر کلام کرنے سے پہلے یہ غیر مناسب نہ ہوگا کہ ہم مجملاً ہندوستان میں اسلام کے ورود اور اس کی ترویج و اشاعت کا ایک سرسری جائزہ لیں۔ یہ جائزہ اِن لوگوں کی نسلی تنظیم کے سمجھنے میں بڑی حد تک معاون ثابت ہوگا جن کے ذریعے اسلام ہندوستان تک پہونچا اور آہستہ آہستہ اس کے حدود وسیع تر ہوتے گئے اور بعد میں اِن لوگوں کا مسلم سماج کے اعلیٰ طبقے میں شمار ہونے لگا۔

اسلام کی ابتدائی تاریخ ۵۷۱ء میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت ہوئی۔ اور انہوں نے سرزمینِ عرب میں خدا کی وحدت کے تصور کو لے کر ایک نئے مذہب کو جاری کیا جو اسلام کے نام سے موسوم ہے۔ یہ نیا مذہب دو بنیادی خیالوں پر قائم تھا۔ (الف) خدا ایک ہے اور تمام عالم پر قدرت رکھتا ہے اور مخلوق کا خالق ہے (ب) تمام مسلمان آپس میں مساوی ہیں۔ اور بھائی بھائی ہیں۔ لہٰذا اِن دونوں اصولوں کی وجہ سے مسلمانوں کو اللہ کی مدد حاصل ہے اور امتِ اسلامیہ میں کسی قسم کی تفریق اور امتیاز کی گنجائش نہیں ہے۔ اِن اصولوں نے مسلمانوں میں ایک نئے جوش و خروش کا ماحول پیدا کر دیا۔ یہ قدرتی امر تھا کہ وہ اپنے دینی جوش و خروش کی وجہ سے اسلام کا پیغام دور دور تک پہنچائیں۔ نتیجتاً تھوڑے ہی زمانے میں مسلمانوں کی فوجیں دور دراز علاقوں کی طرف اپنے مذہبی ولولے کے ساتھ بڑھنے لگیں۔

رسول مقبول کے ایام حیات کی تمام جنگیں عرب کی سرزمین تک ہی محدود تھیں اور اِن کے وصال کے بعد عرب کے باہر حملوں کا آغاز ہوتا ہے۔ حضرت عمر

(خلیفہ دوم) کے زمانے میں اسلامی فتوحات کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ یہاں تک بڑھا کہ ہندوستان کے شمال مغربی سرحدوں تک مسلم افواج پہنچ گئیں۔

اموی عہد حکومت (۶۶۱ء - ۷۵۰ء) کے دور میں ساری سلطنتِ اسلامیہ پر ایک ہی مرکز سے حکومت ہوتی تھی اور امیہ خاندان کے افراد حکمرانی کرتے تھے۔ عہدِ عباسیہ میں (۷۵۰ء - ۱۲۵۸ء) جو امیہ خاندان کے جانشین ہوئے، مملکت اسلامیہ پر رفتہ رفتہ مرکزی حکومت کی گرفت ڈھیلی پڑتی گئی۔ مگر ان کے زمانے میں بغداد کو جو ان کا دارالسلطنت تھا علم وادب، سائنس اور دیگر علوم اور ساتھ ساتھ تعیش اور ثروت کی بھی مرکزیت حاصل ہوگئی اور بغداد ایرانی تہذیب کی نمائندگی کرنے لگا۔

(ب) اسلام وسط ایشیا میں

اسلام کے عروج کے تقریباً چالیس سال بعد ہی عربوں نے فارس پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد سے سارے فارس کے علاقے خلیفہ کے زیرنگیں رہے۔ ابتدائی عباسی خلفاء بہت دانشور اور چالاک تھے لہٰذا انہوں نے اتنے وسیع ملک پر بڑی ہوشیاری سے حکومت کی۔ لیکن ان کے بعد میں ہونے والے خلفاء، حکومت کے کام میں نااہل ثابت ہوئے۔ ۸۲۰ء کے لگ بھگ ایک مرکزی طاقت کی حیثیت سے خلافت کا شیرازہ بکھرنے لگا اور انحطاط کا دروازہ کھل گیا۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ خاندانِ عباسیہ کے ہاتھوں سے طاقت نکلنے لگی اور وسط ایشیا اور فارس میں آزاد حکومتیں قائم ہونے لگیں۔ حالانکہ فارس اور وسط ایشیا کی بیشتر آبادی اسلام قبول کر چکی تھی۔ لیکن پھر بھی وہ اپنی کھوئی ہوئی سیاسی طاقت کو دوبارہ حاصل کرنے کی جدوجہد کرتے رہے۔

(ج) ہندوستان میں اسلام کا ورود

ہندوستان کی سرزمین پر مسلمانوں کے حملے کا آغاز ۶۵۰ء سے ہوتا ہے۔ یہ وہی سنہ ہے جب عربوں نے فارس پر حملہ کیا تھا۔ اس موقع پر عربوں کے جہازوں نے بمبئی اور سندھ کے ساحلی علاقوں پر چھاپے مارے تھے اور مقصد صرف لوٹ مار تھا۔ نصف صدی کے بعد ۷۱۱ء میں پہلا منظم اسلامی حملہ سندھ پر ہوا اور عربوں نے محمد بن قاسم کی قیادت میں سارے نچلے سندھ پر قبضہ کر لیا۔ اس حملے کے بعد ڈھائی سو سال تک ہندوستان مسلمانوں کے حملوں سے محفوظ رہا۔ دسویں صدی کے نصف میں غزنی کے ترکوں نے ازسرنو ہندوستان پر مسلسل حملے شروع کئے۔ اور محمود غزنوی نے (۹۹۷ - ۱۰۳۰ء) ہندوستان پر مسلسل سترہ حملے کئے لیکن اس نے اس ملک پر اپنی حکومت قائم نہ کی۔ محمود غزنوی کے بعد محمد غوری نے ہندوستان کی تسخیر کا منصوبہ بنایا اور مکمل کامیابی حاصل کی اور اس ملک میں مسلمانوں کی حکومت قائم کی۔ محمد غوری کے بعد قطب الدین ایبک نے غلام خاندان کی حکومت قائم کی، دہلی کو دارالسلطنت بنایا۔ غلام خاندان نے چوراسی سال (۱۲۰۶ - ۱۲۹۰ء) تک حکومت کی اور وسط ہندوستان تک انہوں نے اپنی حکومت کے حدود بڑھائے۔

(د) شمالی ہند میں اسلام کی اشاعت

اٹھارویں صدی عیسوی کے اواخر تک جنوبی ہندوستان کے مغربی ساحلوں پر مسلمان ابھر چکے تھے اور بڑی تیزی سے ان کی نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں تھوڑی ہی مدت میں انہوں نے اس علاقے کی سیاست اور معاشرت پر اپنا اچھا خاصا اثر قائم کر لیا تھا۔ ایک طرف تو ان کے قائدین وزارت، فوجی اور دیگر محکموں میں ملازمت کرنے لگے اور دوسری

طرف انہوں نے بہت سے غیر مسلموں کو اسلام کی طرف رجوع کیا۔ انہوں نے اپنے مذہب
کے اعلیٰ اصولوں کی ترویج اور تبلیغ کی اور مسجدیں تعمیر کروائیں۔ مقبرے بنوائے جو بعد میں صوفیوں
اور مبلغوں کے مرکز بن گئے۔ مجملاً جنوبی ہندوستان میں اسلام عرب تاجروں کے ذریعہ اور
شمالی ہندوستان سے پہلے پہونچا اور وہاں کے مقامی عقائد کو بڑی حد تک متاثر کیا جس کی
وجہ سے ہندوستان کی مذہبی اور سماجی تحریکوں کا آغاز اسی علاقے سے ہوا۔

اس کے بعد شمالی ہندوستان میں اسلام آیا۔ جہاں کہیں بھی اسلامی فوجیں گئیں ان
علاقوں میں مسلم تاجروں نے سکونت اختیار کرلی اور ان کے پیچھے پیچھے صوفیاء کرام بھی وہاں
پہونچے۔ انہی مہاجرین صوفیا میں دسویں صدی عیسوی میں ابو نفس انی بن صاحب آل ادبی ال
بصری سندھ پہونچے۔ جو ایک عالم، عابد اور بزرگ تھے۔ دسویں صدی عیسوی میں منصور
الحلاج نے سمندری راستے سے ہندوستان کا سفر کیا اور میدانی راستے سے شمالی ہندوستان
اور ترکستان ہوتے ہوئے واپس اپنے وطن پہونچے۔ گیارہویں صدی میں بابا ریحان، بغداد
سے درویشوں کے ایک گروہ کو ہمراہ لے کر بروچ پہونچے۔ ۱۰۶۷ء میں شیعی بورا فرقے
کے مقتدی نے یمن سے آکر گجرات میں سکونت اختیار کی۔ اور نور الدین یا نور ستگیر ۱۰۹۴ء–۱۱۴۳ء
نے وہاں کے کنبیوں اور کوریوں کو مسلمان بنایا۔

محمود غزنوی کے حملوں کے بعد بڑی تعداد میں اہل علم وفضل بزرگ، علماً فضلاً اور
صوفیاء نے ممالک اسلامیہ سے ہندوستان کا رُخ کیا۔ ان بزرگوں کی طویل فہرست پیش
کرنے کی گنجائش نہیں لیکن ان میں سے بعض اہم اشخاص کا مجملاً ذکر کرنا ناگزیر ہے۔ ان میں
سب سے زیادہ مشہور شیخ علی بن عثمان ہجویری تھے جو داتا گنج بخش کے نام سے شہرت
پذیر ہیں۔ انہوں نے لاہور میں سکونت اختیار کی اور پنجاب میں اسلام کی اشاعت کی
پوری جدوجہد کی اور انہی کی کوششوں سے اس علاقے میں اسلام پھیلا۔ سینکڑوں

ہندوان ہی کے ہاتھوں مشرب بہ اسلام ہوئے۔ ان میں سے بالخصوص رائے راجو کا نام قابلِ ذکر ہے۔ اسلام قبول کرنے کے بعد اس کا نام شیخ ہندی رکھا گیا تھا۔ ان کے خاندان کے لوگ ۱۹۴۷ء سے پہلے تک آپ کے مزار کے مجاور تھے۔ گیارہویں صدی کے اوائل میں شیخ اسمٰعیل بخاری اور فریدالدین عطار، بارہویں صدی میں ہندوستان آئے۔ بارہویں صدی میں خواجہ معین الدین چشتی ہندوستان وارد ہوئے اور اجمیر کو اپنی دینی اور تبلیغی سرگرمیوں کا مرکز بنا کر اپنی پوری زندگی اسی کام میں صرف کر دی اور وہیں ۱۲۳۴ء میں وفات پائی۔ اجمیر میں آج بھی اُن کا مزار زیارت گاہ خاص و عام ہے۔ تیرہویں صدی میں شیخ جلال الدین تبریزی جو شیخ شہاب الدین سہروردی کے مرید تھے۔ بنگال کے علاقے میں پہونچے۔ سید جلال الدین بخاری نے اوچھ میں اور بابا فرید گنج شکر نے پاک پٹن میں سکونت اختیار کر کے تبلیغ اسلام کا کام کیا۔

اِن بزرگوں کے علاوہ بہاؤالدین ذکریا ملتانی، قطب الدین بختیار کاکی، شیخ نظام الدین اولیا۔ جلال الدین سُرخ پوش، محمد غوث اور سید شاہ میر کے نام گرامی قابلِ ذکر ہیں شاہ مدار (گیارہویں صدی) اور سخی سرور (بارہویں صدی) جیسے بزرگوں کے روحانی فیوض سے ہزاروں کی تعداد میں لوگوں نے فیض پایا اور آج بھی ان بزرگوں سے ہندو اور مسلم دونوں مساوی طور پر عقیدت رکھتے ہیں اور ان کے مزاروں پر زیارت کیلئے جاتے ہیں۔

میو قوم نے جو اصلاً ہندو تھے کس زمانے اور کن حالات کے پیشِ نظر اسلام قبول کیا اس کی تفصیل معاصر ادب میں نہیں ملتی۔ لیکن اس علاقے کے باشندوں کا بیان ہے کہ سالار مسعود غازی نے ۱۰۲۰ء میں میوات نامی علاقے پر حملے کئے اور وہاں تبلیغ اسلام کا کام کیا۔ تقریباً تمام میواتی اسی زمانے میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ اپنے بیان کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ میو قوم میں سید سالار مسعود کے جھنڈے

کی سلامی کا رواج ۱۹۲۰ء تک رائج تھا۔ جھنڈا کسی چوپال میں نصب کر دیا جاتا تھا۔ عورتیں اور بچے نذر و نیاز چڑھاتے تھے۔ مجملاً اس زمانے سے اس علاقے میں اسلام کی اشاعت کا کام شروع ہوا اور اب بھی جاری ہے۔ مولانا محمد الیاس اور ان کے فرزند مولانا محمد یوسف نے میواتیوں کو اسلام کی تعلیمات سے روشناس کرایا۔ کیونکہ مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد بھی میواتیوں میں قدیم رسم و رواج جاری رہے اور اب بھی جاری ہیں اس کا بخوبی اندازہ اِن کے ناموں سے لگایا جا سکتا ہے۔ اکثر ایسے مسلمان میو ملتے ہیں جن کے نام ہندوانہ ہوتے ہیں۔

میو قوم کی سماجی تنظیم:۔ میو قوم کا تعلق آریہ قبائل سے بتایا جاتا ہے اس لئے اِن کی سیاسی اور معاشرتی تنظیم کا ڈھانچہ ہندوستان کے آریوں کی سیاسی اور سماجی تنظیم سے مطابقت رکھتا ہے ان کے سیاسی اور سماجی تنظیم کا محور خاندان ہے اور اس کے بعد قبائلی تنظیم تھی جو متعدد خاندانوں پر مشتمل تھی۔ ان کے ہاں سرداری موروثی ہوتی تھی۔ گوت اور پالوں کی تنظیم خاندانوں کی بنیاد پر کی گئی تھی۔

میو قوم بارہ پالوں اور باون گوتوں میں منقسم ہے۔ پال ایک پرانا نظام ہے اور گوت نسلی تقسیم ہے۔ گوتوں کے نام بیشتر مشہور مورثِ اعلیٰ اور بعض قدیم جگہوں کے ناموں پر ہیں۔ مثلاً منگریا، سردیا، بلیا، بنا تنور، منگریا گوت، مانگر نامی مقام کی وجہ سے مشہور ہوا یہ مقام تحصیل بلب گڈھ ضلع گوڑگاؤں کے ایک گاؤں دھوج کے قریب پہاڑ پر واقع ہے ان گوتوں کے لوگ جگہ جگہ پھیلے ہوتے ہیں۔

شادی بیاہ کے رسوم:۔ شادی بیاہ کے موروثی ہندوانہ طریقے اب بھی جاری ہیں لیکن نکاح خوانی کی رسم کی پابندی کی جاتی ہے۔ اب بھی برات لڑکی والوں کے ہاں تین دن تک قیام کرتی ہے۔ اور کھانے میں تشکرانہ (چاول شکر اور گھی) لازمی ہے۔

ایک ہی گوت کے اندر شادی ممنوع ہے۔ برات کو جب کھانا کھلایا جاتا ہے تو عام طور پر عورتیں گاناگاتی رہتی ہیں، بالعموم شادیاں ساون کے مہینے میں ہوا کرتی ہیں۔

لباس اور زیورات

پہلے زمانے میں ان کا لباس معمولی اور جنوبی مشرقی پنجاب کے علاقے کے لباس کے مشابہ ہوتا تھا۔ لیکن میواتی ایک خاص انداز سے پگڑی باندھتے تھے، نوجوان لڑکے سرخ رنگ کی تہبند باندھتے تھے۔ عام لباس دھوتی اور کمری پر مشتمل تھا۔ سردیوں میں دوہر یا دوہری چادر اوڑھتے تھے۔ عورتوں کا لباس بھی خاص قسم کا ہوتا تھا جیسا دوسری قوموں میں نہیں ملتا۔ خاص ساخت کے گھاگھرے اور دوپٹے، جن پر ریشمی کام ہوتا تھا۔ ان کپڑوں کے نام میواتی زبان میں گدگا، لہاسی، جول اور کرتی تھے۔ زیورات کا استعمال بہت کم تھا۔

مذہبی عقائد

میواتیوں کے مذہبی عقائد کی بنیاد ہندو دھرم اور اسلام دونوں کی روایات پر مبنی ہے مگر عام طور پر وہ لوگ بے شمار دیوی دیوتاؤں کی پوجا کرتے تھے۔

ہندو تہوار

میواتیوں میں ہولی کے تہوار کے منانے کا رواج اب بھی پایا جاتا ہے۔ محرم منانے کا اس قوم میں عجیب وغریب طریقہ ہے۔ اس کی ابتدا کا علم نہیں۔ اس زمانے میں کھانے کے چاول اور کھیر وغیرہ پکائی جاتی ہے۔ عورتیں اور بچے عمدہ لباس پہن کر تعزیہ گاہوں میں جاتے ہیں۔ اس مقام پر ایک طرف عورتیں جمع ہو کر سینہ کوبی کرتی ہیں اور المیہ گیت گاتی ہیں۔ ان گیتوں کو میدا کہتے ہیں۔ دوسری جانب مرد حلقہ بنا کر طواف کرتے ہیں۔ اور "ہائے دوس" "دھوکا ہوا" کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔

ہندوستان اور وسط ایشیا کی تسخیر

وسط ایشیا اور ہندوستان کی تسخیر میں بعض تاریخی خصائص مضمر تھے۔ ان خصوصیات کے مجملاً ذکر سے ہندوستان کے مسلمانوں میں ذات پات کے نظام کے ارتقاء کے مطالعہ

میں آسانی ہو جائے گی۔

الف:۔ حالانکہ اسلام نے عرب کی سرزمین میں قبائلی ماحول کا خاتمہ کر دیا تھا لیکن مشرقی اور مغربی علاقوں میں جب اسلام کی توسیع ہوئی تو وہاں کی تہذیبوں نے اس مذہب کے سیاسی اور سماجی ڈھانچہ کو متاثر کیا اور اسلام نے ان کی بعض خصوصیات اپنا لیں۔ ان اثرات کی وجہ سے سماجی نظام میں پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں۔ مزید براں اسلام نے ترقی یافتہ تہذیبوں مثلاً یونانی، ایرانی، بازنطینی، سے بہت کچھ اثرات قبول کئے۔ اس اخذ و قبول کی وجہ سے اسلام کی اصل روح مفقود ہو گئی، رفتہ رفتہ عباسیوں کے دور میں ایرانی تہذیب کا غلبہ ہوا۔ اس لئے ایرانی القاب و آداب اور خیالات سرایت کر گئے اور عرب کا اسلام صرف اصولی طور پر باقی رہ گیا۔ دسویں صدی میں ایرانیوں کے سیاسی اقتدار کے احیاء کا مطلب یہ تھا کہ سیاسی اقتدار عربوں کے ہاتھوں سے نکلکر ایرانیوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ یہ ایرانی تہذیب کے احیاء کا مظہر تھا۔ جب وسط ایشیا کے تمام ملکوں سے گذرتا ہوا دسویں و گیارہویں صدیوں میں اسلام مغربی ہندوستان میں پہونچا تو اسلامی تہذیب بڑی حد تک داخلی اور خارجی دونوں نقاطِ نظر سے ایرانی ہو چکی تھی۔ ہندوستان کا مسلم حکمراں طبقہ اپنے آپ کو ایرانی طرزِ زندگی کا نمائندہ سمجھتا تھا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے دورِ حکومت کے پورے زمانے میں فارسی سرکاری اور علمی زبان بنی رہی جبکہ مذہب کی زبان عربی تھی۔

(ب) عربی مذہبی زبان تھی اور فارسی سرکاری۔ دونوں کے فرق سے ایک اہم حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔ عربی، قرآن کی زبان ہے، اس لئے عربی زبان اور عربی نسل کے لوگ متبرک اور برتر سمجھے گئے۔ اس کے برعکس، فارسی ادبی اور درباری زبان رہی ہے۔ ہندوستان میں بیرونی نسل کے تمام مہاجرین ایرانی تہذیب سے متاثر ہو کر حکمراں طبقے سے خود کو وابستہ کر لیتے تھے۔ شیخ اور سید یہ دونوں مکہ اور مدینہ کے ابتدائی اسلامی

شرفا میں شمار کیئے جاتے تھے اور اس زمانے میں بھی اعلیٰ پایے کے معلم سمجھے جاتے ہیں۔ مغل اور پٹھان جو نسبی اور حسبی دونوں اعتبار سے اپنا سلسلہ قدیم زمانہ کے حکمراں طبقے سے جوڑتے ہیں اب بھی اچھے جنگجو سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ اور سیّد اپنے تقدس کی بنا پر اعلیٰ سمجھے جاتے ہیں جبکہ مغل و پٹھان نسلی اعتبار سے۔ دوسرے گروہوں یعنی سیّد، شیخ، مغل اور پٹھان سے افضل مانے جاتے ہیں حالانکہ ان کا مختلف نسلی گروہوں سے تعلق ہے۔ اسی طرح ان ہندوستانی مسلمانوں نے جو مشرف بہ اسلام ہوئے تھے اپنا علیحدہ گروہ بنا کر اپنے آپ کو متحد کر لیا۔ لیکن ان میں بھی حسبی اعتبار سے درجاتی تقسیم پائی جاتی ہے۔

ذات پات اور اسلام

سماجی فلسفے کی حیثیت سے ذات پات کی تنظیم اسلام کے بنیادی اصولوں کے بالکل منافی ہے کیونکہ اسلام میں بنی نوع انسان کی عالم گیر مساوات اور اخوت کی تعلیم پائی جاتی ہے۔ مذہبی اعتبار سے اسلام پیشہ یا نسلی اعتبار سے سماج میں کسی قسم کی تفریق کو قبول نہیں کرتا۔ ذات پات کا اصول اس کے برعکس سماج کے ایک گروہ کی دوسرے سے علیحدگی پر زور دیتا ہے۔ چاہے ایک مسلمان کوئی پیشہ کرتا ہو یا کسی گھرانے میں پیدا ہوا ہو اللہ کی نظر میں برابر ہے اور مسلمانوں میں کسی قسم کی تفریق یا امتیاز نہ ہوگا بلکہ اسکی برتری کا مدار اس شخص کے زہد و تقویٰ پر ہے۔ ہندو ذات پات کے نظام میں نمایاں اور علی الترتیب طبقات پائے جاتے ہیں۔ ہندوستانی ذات پات کا نظام برہما کو خالق مانتا ہے اور یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ افراد کے عمل اور کرم نے ان کا سماج میں ایک مخصوص مقام طے کر دیا ہے۔ اس کے خلاف اسلام عالم گیر مساوات پر زور دیتا ہے۔

رسول مقبول نے فرمایا۔

"اے لوگو! ہاں بے شک تمہارا رب ایک ہے اور تمہارا باپ ایک ہے۔ ہاں عربی کو عجمی اور عجمی کو عربی پر، سرخ کو سیاہ پر، اور سیاہ کو سرخ پر کوئی فضیلت نہیں۔ بلکہ مگر تقوٰی کے سبب سے۔"

(ب) اسلام کا بُنیادی فلسفہ

اسلام کا بنیادی فلسفہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ (۱) اللہ کی وحدت (۲) اور تمام مسلمانوں میں آپس میں برادرانہ مساوات۔ اسلام کے نظریے کی رو سے اللہ ایک ہے دُنیا کا خالق ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں۔

(د) اسلام۔ مساوات سے غیر مساوات

اسلام کا نظریہ مساوات، اخوت، اور جمہوری نظام صرف انہیں فرقہ بندانہ حالات میں ممکن ہو سکتا تھا جو اس زمانہ میں عربوں میں پائے جاتے تھے۔ اسلام کے مساوات کے تصور کو اس زمانہ کے عربوں کے مروّجہ حالات ہی میں عملی جامہ پہنایا جا سکتا تھا۔ اسلام کے توسیع کے زمانے میں دوسری پیچیدہ تہذیبوں سے اس کے رابطے کی وجہ سے جمہوری سیاسی نظام اور سماجی مساوات کا تصور شدہ شدہ اس قوم سے غائب ہو گیا اور اسلام کا سماجی ڈھانچہ اس زمانے کے سماجی امتیاز اور تفریق کا شکار ہو گیا۔ امیر معاویہ کے زمانے میں بادشاہت نے اسلامی جمہوریت کو اکھاڑ پھینکا اور حکومت نے موروثی رنگ اختیار کر لیا۔ سماجی تفریق اپنے پُرانے رنگ میں واپس آگئی۔ ایران کی اسلامی سوسائٹی بدستور سابق برقرار رہی۔

ذات پات کے علاقوں میں اسلام کا ورود

ایران اور ہندوستان میں مروجہ ذات پات کے نظام کی بنا، پر جو تبدیلیاں اسلامی سماج میں رونما ہوئیں اس کے مطالعے کے لئے یہ لازمی ہے کہ ان دونوں ملکوں کے نظامِ ذات پات کا مطالعہ کیا جائے۔ سماج میں طبقاتی نظام کی صورت میں "ذات پات کا آغاز ہندوستانی۔ ایرانی قوم سے ہوا تھا جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ اس تنظیم کی تاریخ اسی زمانے سے شروع ہوتی ہے جب یہ دونوں قومیں، ہندوستانی آریہ اور ایرانی آریہ ایک قوم کی حیثیت سے ساتھ ساتھ رہتی تھیں۔ ایران میں چار طبقوں میں تقسیم ادیتا کے زمانے سے چلی آرہی تھی۔ مذہبی طبقہ، فوجی طبقہ، عوام اور غلاموں کے طبقے، یہ تقسیم ہندوستان کے ورن کی تقسیم کے مترادف تھی ساسانیوں تیسری صدی سے ساتویں صدی تک کے عہد میں سماج چار ہی طبقوں میں تقسیم رہا۔ فرق صرف اتنا ہوا کہ تیسرا طبقہ عوام کے بجائے عمالِ حکومت کا ہو گیا اور نیا چوتھا طبقہ، کاشتکاروں اور گڈریوں پر مشتمل رونما ہوا۔ اسلام کے وہاں پہونچنے کے بعد ساسانی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور اسلام کے مساوات اور عالمگیر اخوت کے نظریے کو فارس کے مستحکم اور مضبوط سماجی امتیاز اور تفریق کے سامنے جھکنا پڑا۔ فارس کے مشہور عالم، نصیرالدین الطوسی نے سماجی تقسیم کی حمایت کی ہے اور انہوں نے بھی اس تقسیم کو سراہا ہے جو ساسانیوں کے عہد میں پائی جاتی تھی۔ انہوں نے "اخلاقِ ناصری" میں لکھا ہے کہ ہر طبقے کو اپنے مقام پر رکھنا چاہیئے۔ ساتویں صدی کی ایک تصنیف "جامع مفیدی" میں بھی چار طبقوں کی تقسیم کو برقرار رکھا گیا ہے لیکن اس میں ترتیب کو بدل دیا گیا ہے۔ اور مرتبے کے لحاظ سے اس تقسیم میں مذہبی طبقے کو ثانوی درجہ عطا کیا گیا ہے۔ اور فوجی طبقے کو اولیت کا درجہ۔ نظام الملک طوسی "سیاست نامہ" میں اپنے متابعین

کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ لوگوں کو اُن کے مناسب طبقوں میں منضبط رکھیں۔

جب بارہویں صدی میں اسلام ہندوستان میں آیا تو پہلے ہی اسکی سماجی تنظیم میں تغیّر و توع پذیر ہو چکا تھا اور مساوات و اخوّت کا تصور صرف ایک تصور کی صورت میں باقی رہ گیا تھا اور ایک تصور کی صورت میں آج بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن عملاً اور فعلاً اسلامی سماج میں طبقاتی تقسیم وجود میں آچکی تھی۔ بارہویں صدی کے مسلم فاتح ممیز طور سے دو گروہوں میں منقسم تھے۔ مذہبی گروہ جس میں مبلّغین بھی شامل تھے اور اعمالِ حکومت اور عوام جسمیں سپاہ تاجر اور صنّاع بھی شامل تھے۔ ابتدا میں ہندوستان کے مسلم سماج میں مذہبی گروہ موروثی یا خاندانی نہیں ہوتا تھا جبکہ عمالِ حکومت میں باپ کے مرنے کے بعد بیٹے کے وارث ہونے کا اصول پایا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ ہندوستان میں پروہتائی بھی موروثی ہوگئی بیٹے اپنے باپ کے پیشے اپنانے لگے۔ اس کے بعد آستانے اور تکیے خاندانی اجارے بن گئے۔

آریہ مہاجرین بھی تین علیحدہ علیحدہ طبقوں میں بٹے ہوئے تھے۔ مذہبی طبقہ، اعمالِ حکومت اور عوام۔ ہندوستان میں ان کی یہ طبقاتی تقسیم رائج ہوگئی۔ ہندوستان میں مسلمانوں میں ذات پات کے نظام کا ارتقاء بالکل اسی نہج پر ہوا تھا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ آریہ ایک ہی مورثِ اعلیٰ سے تعلق رکھتے تھے جبکہ مسلمانوں میں کئی نسلی گروہ شامل تھے۔ مثلاً عرب، افغان، ترک، تازک، ہندوستانی مسلمانوں کے مقابلے میں مہاجرین کے نسلی گروہوں نے ہندوستان میں بنیادی طور پر دو طبقوں کی تقسیم کو برقرار رکھا۔ (۱) مہاجرین (۲) اور وہ خالص ہندی الاصل جو مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔ مہاجرین کی مختلف نسلی گروہوں میں داخلی امتیازات ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ لیکن پھر بھی شادی بیاہ کے معاملے میں نسلی گروہ اپنی انفرادیت ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔ چونکہ مہاجرین فاتح تھے۔ ہندوستان کے باہر اعلیٰ طبقوں سے تعلق رکھتے تھے، اس لئے وہ نسلی افضلیت کے دعویدار تھے۔ اس کے برعکس ہندوستان کے مقامی مسلمان، حالانکہ ان سے جزیہ وصول نہیں کیا جاتا تھا

حکمراں طبقے کے لوگوں اور ان کی اولاد سے مساوات کے درجے کی توقع نہیں رکھ سکتے تھے۔

ہندوستانی مسلمانوں میں جیسا کہ ابتدائی آریوں میں تھا سماجی امتیاز کی پہلی بنیاد نسلی تفریق پر مبنی تھی۔ بیرونی اور ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان حدِ فاصل لفظ "اشرف" یا "شرفا" سے ہوتی تھی۔ لفظ اشراف، مہاجرین، یعنی سید مغل، پٹھان اور شیخ کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ اور ہندوستانی مسلمانوں کے لئے "ارذال" کا لفظ مستعمل تھا۔ شرفا یا اشراف، عربی لفظ، شریف کی جمع ہے حسنِ اتفاق سے آریہ لفظ کے بھی بالکل یہی معنی ہیں۔

ہندوستان میں اس ابتدائی نسلی امتیاز کی وجہ سے مسلم سماج کی تنظیم رفتہ رفتہ ہندوؤں کے ذات پات کے نظام کے رنگ میں رنگنے لگی۔ وقت کے ساتھ ساتھ ابتدائی زمانے میں آنے والے قبیلوں میں دوسرے نسلی قبیلوں میں شادی بیاہ کی بنا پر اضافہ ہونے لگا۔ سلاطین دہلی کے عہد سے ہندوستان میں ایک نئے مسلم سماج کی تشکیل کے باب کا آغاز ہوتا ہے۔ چونکہ اس زمانے کے مسلم مفکر نسلی بنیاد پر سماج کی تقسیم کے حامی تھے اور لوگ کسی بھی صورت میں اس خیال کے موید نہیں تھے کہ مساوات کے اسلامی تصور کا نفاذ ہندوستان میں مہاجرین اور دیسی مسلمانوں کے لئے یکساں طور پر کیا جائے۔

ابتدائی زمانے میں لوگوں نے ضرورت کے مطابق فنون و صنعتیں اختیار کرلیں جن کی ان میں صلاحیت تھی۔ مثلاً خطاطی، گھوڑسواری، علم و ادب، لہاری، نجاری۔ اچھے اور بڑے فنون کی طرف قدرتی رجحان موروثی ہوتا ہے۔ ہر فن وراثت کی صورت میں اسلاف سے اخلاف کو پہونچتا ہے اور ہر ایک پیڑھی میں اخلاف نے، اپنی ذہنی اور دماغی صلاحیتوں کے مطابق آبائی پیشے میں اچھی یا بُری ایجادوں کا اضافہ کیا ہے۔ اِس طرح ہر ایک فن، دستکاری اور پیشے نے جن پر اُن کی بسر اوقات کا انحصار تھا، تکمیل کا درجہ حاصل کرلیا۔

چونکہ افضلیت ان انسانوں میں پیدا کی گئی ہے جنھوں نے اعلیٰ اور ارفع پیشے اختیار کئے ہیں، اس لئے صرف وہی لوگ خوبی کے حامل ہیں اور صرف ایسے ہی لوگوں کو سرکاری

ملازمتیں ملنی چاہئیں۔ ان کے اچھے اعمال کی وجہ سے اس بادشاہ کی حکومت مستحکم اور درخشاں ہوگی۔

اس کے برخلاف ادنیٰ لوگ جن کو ناپاک صنعتوں اور پیشیوں کی انجام دہی کے لئے ملازم رکھا گیا ہے ان میں صرف ایسے ہی کاموں کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ جیسے بے حیائی دروغ گوئی، کنجوسی، خیانت، غلط اقدامی، بدکاری، احسان فراموشی، گندگی وغیرہ، اس موضوع پر برنی نے بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے جس کے بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

بہرحال برنی کے نظریے کے مطابق نووارد اعلیٰ طبقے کے مہاجرین مسلمانوں کے لئے دہلی میں علیحدہ نو آبادیاں قائم کی گئیں تھیں۔ سلطان غیاث الدین بلبن کے دورِ حکومت میں مندرجہ ذیل جدید محلّے دہلی میں پائے جاتے تھے۔

محلّہ عباسی، محلّہ سنجری، محلّہ خوارزم شاہی، محلّہ دیلمی، محلّہ علوی، محلّہ آتابکی، محلّہ غوری، محلّہ چنگیزی، محلّہ رومی، محلّہ سنقری، محلّہ موصل، محلّہ سمرقندی، محلّہ کاشغری اور محلّہ خطائی، سلطان جلال الدین خلجی کے دور میں ایک نیا محلّہ مغلوں کا قائم ہوا۔ اس کا نام مغلپورہ رکھا گیا اور ان مغلوں کو نومسلم کے نام سے موسوم کیا گیا۔

مہاجرین مسلمان سپاہی پیشہ تھے اور اپنی نسلی فوقیت کی وجہ سے دیسی مسلمانوں سے الگ، تھلگ رہتے تھے۔ اس بنا پر یہاں کے مسلمانوں کو حقارت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور ان کو سرکاری ملازمتوں سے محروم رکھا جاتا تھا۔ ایک دو موقعوں پر دیسی مسلمانوں نے سیاسی طاقت حاصل کرنے کی کوشش کی تو مہاجرین مسلمانوں نے ان کے خلاف بغاوت کردی اور ان کو معزول کردیا۔ ایک ایسا واقع سلطان ناصرالدین محمود کے زمانے میں پیش آیا اور عمادالدین ریحان برسرِ اقتدار آگیا۔ لیکن ترکوں نے بلبن کی پیشوائی میں اس کا قلع قمع کردیا۔ اس طرح قطب الدین مبارک شاہ خلجی کے قتل کے بعد حسن پرواری نے حکومت کی باگ دور

اپنے ہاتھوں میں لے لی تو برنی نے اس کی دوسری برائیاں بیان کرنے کے علاوہ اُسے "بد اصل" سے تعبیر کیا کیوں وہ ہندی الاصل تھا۔ گجرات کی پرواری نامی پنچ ذات سے اس کا تعلق تھا۔ اس طرزِ عمل کی وجہ سے دیسی مسلمانوں کو اپنے آبائی پیشے ہی کرنے پر مجبور ہونا پڑا اور مسلمان ہونے کے بعد بھی انھیں ترکوں کے برابر سماجی حیثیت حاصل نہ ہو سکی۔

اکبر بادشاہ کے زمانے میں مسلم سماج کی ترتیب اور تشکیل کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے ملک کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے کے لئے اور ملک میں سیاسی استحکام پیدا کرنے کے لئے اکبر اور اس کے جانشینوں نے ہر طبقہ کے لوگوں کی سرپرستی کی اور سرکاری کارخانے قائم کئے اور ہر فن کے صنّاعوں کو اپنے ہاں ملازم رکھا۔ اس کا اہم ترین نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان کے ان قدیم باشندوں کو جنھیں مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد بھی مسلم سماج میں مناسب جگہ نہ ملی تھی، اب مل گئی لیکن اس کا دوسرا نتیجہ بھی نکلا کہ مسلم سماج پیشہ ورانہ طبقوں میں منقسم ہو گیا۔ ہندوؤں کے قدیم طبقاتی تقسیم نے مسلم سماج کی تقسیم کے لئے ایک نمونہ پیش کیا اور اسی نہج پر مسلم سماج میں بھی پیشہ ور طبقے نمایاں طور پر نظر آنے لگے۔ ہر پیشے کے لوگوں کی اپنی مخصوص رسمیں تھیں اور وہ لوگ اپنے ہی پیشے کے لوگوں میں شادی بیاہ کرنے لگے چاہے ایک لڑکی تمام عمر گھر بیٹھی رہے لیکن وہ اپنے پیشے کے علاوہ کسی دوسرے پیشے کے لوگوں میں شادی نہیں کر سکتے تھے۔ ایک پیشے کے لوگ اپنے پیشے کو موروثی بنانے کی غرض سے اپنی اولاد کو اسی فن کی تربیت دلوانے لگے۔

قرونِ وسطیٰ کی کتابوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ عہدِ مغلیہ تک مسلمانوں نے اس ملک میں مروجہ ہر اس پیشے کو اپنا لیا تھا جس کے ذریعہ ان کو روزی مل سکتی تھی۔

شاہی کارخانوں کا ذکر کرتے ہوئے برنیر لکھتا ہے کہ ان میں سے جن بڑے دالانوں میں کاریگر بیٹھے تھے وہ مختلف صنعتی کارخانوں سے وابستہ تھے۔ ان میں سے کچھ ایک استاد کار کی نگرانی میں کارچوب اور چکن دوزی اور زردوزی وغیرہ کا کام کرتے تھے۔ اور کسی میں سنار اور کسی میں مصور،

اور نقّاش اور کسی میں روغن ساز اور کسی میں بڑھئی اور خرادی اور کسی میں درزی اور موچی اور کسی میں دایہ اور چوڑیا اور کمخواب اور باریک ململ بننے والے جولاہے، جو پگڑیاں بننے اور کمر باندھنے کے پھولدار زری کار پٹکے زنانے پاجاموں کے لئے ایسا نازک ادا کپڑا تیّار کرتے تھے جو صرف ایک رات کے استعمال میں بیکار ہو جاتا تھا۔ یہ تمام کاریگر اپنی دھندوں میں اپنی زندگی بسر کرتے تھے۔ اور جس حالت میں جو پیدا ہوتا تھا اس میں ترقی کرنے کے لئے کوئی بھی کوشش نہیں کرتا۔ مثلاً کارچوب اور چکن دوز اور سوزن کار اپنے اپنے بیٹے کو اپنا ہی پیشہ سکھاتا تھا اور سنار کا بیٹا سنار ہی ہوتا تھا اور شہر کا طبیب اپنے لڑکے کو علم طب ہی کی تعلیم دلواتا تھا۔ یہاں تک کہ کوئی شخص اپنے پیشے کے سوا دوسرے پیشے والے کے ہاں شادی نہیں کرتا اور اس رسم کی پابندی مسلمان بھی اتنی ہی سختی سے کرتے تھے جیسے کہ ہندو۔ اور اس کے باعث بہت سی خوبصورت لڑکیاں کنواری بیٹھی رہتی تھیں۔ حالانکہ اگر اُن کے والدین اپنے پیشے اور ذات کا خیال ترک کر دیتے تو ان کی شادی اچھے گھرانوں میں ہو سکتی تھی۔

برنیر کے مندرجہ بالا بیان سے یہ بات پوری طرح پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ ہندوؤں کی طبقاتی تقسیم کے اصول نومسلموں کے ساتھ مسلم سماج میں سرایت کر گئے تھے۔ ان پیشہ وروں کے داخلے نے اسلامی نظام کو درہم برہم کر دیا اور ایسے سماج کو جنم دیا جو پیشوں کی بنیاد پر منقسم تھا۔

اٹھارہویں صدی کے سیاسی انتشار اور اقتصادی زبوں حالی سے مجبور ہو کر مسلمانوں نے ہندوستان کے ہر پیشے کو اپنا لیا۔ بالعموم مسلمان پیشہ سپاہ گری کرتے تھے لیکن اس صدی میں اس پیشے کی اہمیت میں زوال آچکا تھا۔ بالفرض کوئی شخص اگر گھوڑا مول لے کر سپاہی ہو بھی جاتا تو تنخواہ نہیں ملتی تھی۔ اس لئے لوگوں نے اس پیشے کو

ترک کر کے دوسرے پیشے اختیار کیے۔ مثلاً سودا کا آبائی پیشہ سپہ گری تھا لیکن انھوں نے شاعری کا پیشہ اپنا لیا اور تاحیات اسی پیشے کے ذریعے بسر اوقات کی یہی حال غالب کا تھا۔ مصحفی کا تعلق امروہہ کے ایک کلال خاندان سے تھا۔ بعد میں تجارت کا پیشہ اختیار کیا اور آخر کار پیشۂ شاعری۔ سودا نے اپنے ایک شہر آشوب میں مختلف پیشہ وروں کی زبوں حالی کی بڑی دلدوز تصویر پیش کی ہے۔ مثلاً قاضی، ملا، خطیب، واعظ، طبیب، دوکاندار، سوداگر، باورچی، شاعر، موکل، معلم، کاتب، خطاط، قوال، شیخ کی حالت بہت خراب تھی، کیونکہ دربار سے وابستہ ہوتے ہوئے بھی وہ سب کے سب لوگ معاشی تنگی کے شکار تھے۔ اسی طرح نظیر اکبر آبادی نے اپنے شہر آشوب میں آگرے کے لوگوں کی بے روزگاری کا ماتم کیا ہے۔

اس بنا پر آبائی پیشوں کو ترک کر کے مسلمانوں نے دوسرے پیشے اختیار کیے۔ انھیں پیشوں نے بعد میں ذات کی صورت اختیار کر لی، اور ہر پیشہ ور کی ذات اس کے پیشے کی بنیاد پر تعین کر دی گئی۔ موجودہ ہندوستانی مسلم سماج چار بڑے طبقوں یا ذاتوں میں منقسم ہے۔ (۱) اشراف، جو جزیرہ نما عرب، فارس، ترکستان، یا افغانستان کے قدیم باشندوں سے اپنا نسلی تعلق جوڑتے ہیں (۲) اونچی ذات کے ہندو جو مشرف بہ اسلام ہوئے۔ (۳) مقدس پیشہ ور ذاتیں (۴) اچھوتوں کی وہ ذاتیں جنھوں نے اسلام قبول کیا تھا مثلاً بھنگی، چمار اور دوسرے ادنیٰ درجے کے پیشہ ور لوگ۔

مسلمانوں میں موجودہ ذاتیں

بنگال سے پنجاب تک کا سارا شمالی ہندوستان بہت ہی گنجان آباد ہے اور اس علاقے میں بڑی تعداد میں مسلمان آباد ہیں، یہ مسلمان دو نسلی گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ اول وہ لوگ جو ابتدا میں آنے والے مہاجرین، سید، شیخ، مغل، اور پٹھان کی اصلی یا مصنوعی اولاد ہیں۔

دوم دیسی لوگوں کی اولاد ہیں، یعنی جن کے آباد اجداد مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔ دیسی مسلمان بالعموم اپنے پیشوں کے نام سے یاد کئے جاتے ہیں۔ وہ تین نمایاں ذیلی گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ (۱) ہندو سماج کے اونچی ذات کے لوگ جو مشرف بہ اسلام ہوئے جیسے راجپوت (۲) وہ پیشہ ور لوگ جن کا پیشہ صاف ستھرے کاموں سے تعلق رکھتا تھا۔ اس گروہ میں تیرے گروہ کے علاوہ باقی تمام پیشہ ور شامل کئے جاتے تھے۔ (۳) نجس کام کرنے والی ذاتیں۔ مثلاً بھنگی، چمار اور خاکروب وغیرہ، ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رپورٹ کے مطابق مسلمانوں کی مندرجہ بڑی ذاتیں تھیں۔

۱۔ اشراف۔ سیّد، مغل، پٹھان اور شیخ

۲۔ مسلم راجپوت

۳۔ میواتی مسلمان

۴۔ پاک کام کرنے والی ذاتیں۔ جلاہے، درزی، قصّاب، حجّام یا نائی، کنجڑے، میراثی، کمہار، منہار، دھنیا، تیلی، دھوبی، گدّی اور فقیر۔

۵۔ نجس کام کرنے والی ذاتیں۔ بھنگی اور چمار وغیرہ۔

یہ تقسیم پھر ایک لمبی تقسیم در تقسیم کی صورت میں ہندوؤں کی طرح ظاہر ہوئی ہے۔ ہندو ذات پات کے نظام میں ادنیٰ درجے کی ذاتوں کے افراد میں انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنی ذات کی سماجی سطح کو اونچا کرنے کی کوشش پائی جاتی تھی، جب کبھی ایک ادنیٰ ذات کے کسی شخص نے سماج میں اونچے درجے کو حاصل کرنے کی کوشش کی ہے تو اس نے اپنا سلسلہ نسب برہمن یا کھتری کی ذات سے منسلک کیا ہے۔ مثلاً، اہیر، چھتریوں کی قمری نسل (چندر ونشی)، کے یادووں کی اولاد ہونے کے مدعی ہیں۔ بالکل اسی طرح کا اور تقابلی دعویٰ مسلمانوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اپنے سماجی درجے کو بڑھانے کے لئے

اِن میں بھی چھوٹی ذاتوں کے لوگ اپنا سلسلۂ نسب کسی اونچی ذات کے مورثِ اعلیٰ سے جوڑتے ہیں۔ ایسی مثالیں شمالی ہندوستان میں کثرت سے ملتی ہیں جیسے راجپوت ذات کے وہ لوگ جو مشرب بہ اسلام ہو گئے تھے۔ اپنے نام کے ساتھ "خان" بڑھا کر پٹھانوں یا افغانوں کے مساوی ہونے کے دعویدار ہیں۔ ابھی زیادہ زمانہ نہیں گذرا کہ قصابوں نے اپنے نام کے آخر میں "قریشی" لفظ کا اضافہ کر کے قریشی ہونے کا دعویٰ کرنا شروع کر دیا ہے۔ قریش، عربوں کا ایک قبیلہ تھا جس میں رسول مقبولؐ کا جنم ہوا تھا اور اس قبیلے کو افضلیت حاصل تھی، اسی طرح جلاہوں نے اپنے نام کے آگے لفظ "انصاری" کا اضافہ کر کے مدینہ کے انصاروں سے اپنا سلسلۂ نسب بتانا شروع کر دیا ہے۔ لیکن ایسے دعوؤں اور تبدیلیوں کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ نقلی اشراف اصل اشراف کے دائرے میں فوری طور پر قبول کر لیے جاتے ہیں۔ اس کے لئے بڑی مدت درکار ہوتی ہے۔ غالباً اس درجے میں قبولیت حاصل کرنے میں ایک یا دو پشتیں گذر جاتی ہیں۔ اس کے بعد ہی وہ اشراف تسلیم کئے جاتے ہیں۔ بعض مرتبہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نچلی ذاتوں کے لوگ اپنا سماجی درجہ بڑھانے کے لئے اپنے خاندان کی قدیم رسمیں اور تصورات پر عمل کرنا ترک کر دیتے ہیں اور دھیرے دھیرے اونچی ذاتوں کے لوگوں کے رسم و رواج کو اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً اگر ان کی عورتیں پردہ نہیں کرتی تھیں تو وہ پردہ کرانا شروع کر دیتے ہیں اس کے علاوہ نیچی ذات کے افراد شادی بیاہ اور جنازے کی نماز کے موقع پر مذہبی رسموں کی ادائگی کے لئے کسی باعزت مولوی کی خدمات حاصل کرتے ہیں۔ مثلاً ہندو ذات پات کے نظام میں نیچی ذات کے لوگ اونچی ذاتوں میں داخل ہونے کے لئے ایسے ہی طریقے اختیار کرتے تھے اور یہ اس کی بنیادی خصوصیت تھی۔ مسلمان بھی اپنے ذات پات کے نظام میں خارجی اور داخلی طور پر ایسے ہی طریقوں پر عمل کرتے تھے۔

۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رپورٹ میں اُن نیچی ذاتوں کی ایک طویل فہرست درج ہے

جنھوں نے اپنا سماجی درجہ بڑھانے کی کوشش میں نئے نام اختیار کئے اور اس بنا پر ایک نئے نسبی سلسلے کے دعویدار بن گئے۔ یہ فہرست صرف ہندو ذاتوں پر مشتمل ہے۔ اور اس میں صرف تین مسلمان ذاتوں کا اندراج ہے۔ (۱) مسلم جولاہا جنھوں نے شیخ مومن یا شیخ انصاری کا نیا نام اختیار کیا تھا۔ ۲۔ میراثی انہوں نے قریشی ہونے کا دعوی کیا تھا۔ ۳۔ قصاب جنھوں نے شیخ قریشی ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔

اشراف میں ذات پات کا رجحان اور طرز عمل

نیسفیلڈ نے مسلمانوں کے چار اونچے طبقوں کے لئے لفظ "ذات" کے استعمال کے تصور کی سرے سے تردید کی ہے اور وہ ان چار طبقوں کو "قبیلے" کے مترادف بتاتا ہے لیکن جے سی، ولیم نے ان چار طبقوں کو "ذات" تسلیم کیا ہے۔ چونکہ نیسفیلڈ نے ذات کی تعریف بہت ہی سرسری انداز میں کی ہے اور اس کی یہ تعریف دو اصولوں۔ پیشہ اور شادی بیاہ کے دائرے تک محدود ہے۔ اور اس کے علاوہ وہ اپنی تعریف کی کسوٹی پر ایک گروہ میں تقسیم کے نظریے کو پرکھتا ہے، لہذا وہ "ذات" کے لفظ کے بجائے زیادہ موزوں لفظ "قبیلے" کا استعمال کرتا ہے۔ اشراف کے کام کاج کے بارے میں مصنف ہذا کا تجزیہ بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ کوئی بھی پیشہ اختیار کرسکتے تھے۔ ان قبیلوں کا کوئی بھی فرد نماز کے وقت امامت کے فرائض انجام دے سکتا تھا بشرطیکہ وہ اپنے زہد و تقویٰ کی بنا پر معزز ہو۔ لیکن اس عبارت کے فوراً بعد ہی اس نے لکھا ہے کہ اکثر پٹھانوں اور مغلوں میں سید اور شیخ امامت کے فرائض انجام دیتے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ سید اور شیخ دونوں کو ابتدا میں ہجرت کر کے آنے والے مسلم شرفاو و امراء، کی اولاد میں سے سمجھا جاتا ہے۔ لہذا ان کو قابل احترام سمجھا جاتا ہے۔ ہندوؤں میں بھی برہمنوں کے لئے ایسا ہی احترام پایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ نیسفیلڈ

نے مسلمانوں میں ملّائی کی تنظیم کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ایک پیرِ طریقت صرف وعظ ہی نہیں دیتا بلکہ امامت بھی کرتا ہے اور ساتھ ساتھ مریدوں کی روحانی پیشوائی بھی۔ ملّاؤں کی یہ تنظیم صرف ہندوستان کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ دوسرے ممالک اسلامیہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن ہندوستان میں یہ فرائض صرف سیدوں اور شیخوں کی اجارہ داری ہو کر رہ گئے ہیں اور یہ عہدے موروثی بن گئے ہیں۔ شمالی ہندوستان میں ایک پیرِ طریقت یا تو شیخ ہوتا ہے یا سیّد۔ چاہے اس کی ذات کوئی دوسری بھی ہو لیکن وہ اپنا سلسلۂ نسب کسی سیّد صوفی سے جوڑ لیتا ہے۔ اور اسی صوفی کا نام بطور لقب اختیار کر لیتا ہے۔ مثلاً چشتی، جلالی، قادری قطبی وغیرہ۔"

یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اکثر و بیشتر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص یا تو اپنے والد کا پیشہ اختیار کرتا ہے یا اس سے اعلیٰ پیشہ۔ آخر الذکر پیشے کی وجہ سے وہ اپنی برادری یا ذات کے لوگوں میں زیادہ عزّت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ لہٰذا، مثلاً اگر بزازی کا کام کرنے والے کسی شیخ یا سید کا لڑکا معلم بن جاتا ہے تو وہ اپنی برادری میں زیادہ احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

نیسفیلڈ کی یہ رائے کہ "چاروں اشراف کے طبقے آپس میں شادی بیاہ کر سکتے ہیں" عملی طور پر صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ ہر طبقے میں شادیاں کفو کے دائرے کے اندر ہی ہوتی تھیں اور بڑی حد تک اب بھی یہ بات پائی جاتی ہے۔ اگر اپنے محدود کفو یا گوت میں مناسب بَر نہیں ملتا اور شادی کا رشتہ کسی دوسرے کفو میں کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے تو یہ طریقہ ہمیشہ سے چلا آرہا ہے کہ وہ گروہ کم سے کم ذات میں ان کے برابر ہو۔ اس کے برعکس اگر اپنی ذات سے نیچی ذات میں رشتہ کرنے پر مجبور ہونا پڑا تو اس شادی کی نوعیت برادری کے باہر کی شادی ہوگی۔ بالعموم ایسا ہوتا ہے کہ لوگ نیچی ذاتوں سے لڑکیاں لینا پسند کرتے ہیں مگر انھیں اپنی لڑکیاں دینا پسند نہیں کرتے۔ ایک اونچی ذات کا آدمی، جو اپنی فوقیت پر فخر کرتا ہے، ہمیشہ یہ کہتا ہوا سنا گیا ہے۔

کہ "ہم تمہاری لڑکیاں لے سکتے ہیں، لیکن اپنی لڑکیاں ہم تمہیں کبھی نہیں دیں گے"۔ یہی طریقہ ہندوؤں میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک برہمن، ایک چھتری کی لڑکی سے بیاہ کر سکتا ہے لیکن اپنی لڑکی چھتری کو کبھی بھی نہ دے گا۔ یہی حال بقیہ تینوں ذاتوں کا ہے۔

مسلمانوں کے ذات پات کے نظام میں اشراف کو بعینہٖ وہی مرتبہ اور فوقیت حاصل ہے جو ہندو ذات پات کے نظام میں علی الترتیب تقسیم میں مجموعی طور پر برہمنوں، اور چھتریوں کو۔ لہٰذا سید اور شیخ دونوں مذہبی معلم اور پیشوا کی صورت میں بعینہٖ برہمنوں کے مساوی ہیں۔ جبکہ مغل اور پٹھان جو اپنی جوانمردی اور بہادری کے لئے مشہور ہیں، چھتریوں کے ہم مرتبہ ہیں۔ ان دونوں متوازی اور مماثل تنظیم میں بقیہ تمام ذاتوں کو ثانوی اور ادنیٰ مرتبہ حاصل ہے

مُسلم راجپوت

دوسری چھوٹی ذاتوں کے علاوہ ہندوؤں کی اونچی ذاتوں میں بھی ایسے لوگ پائے جاتے ہیں جو مشرف بہ اسلام ہوئے تھے مثلاً بائس، برگوجر، بھٹی، بیس، جنڈیل، چوہان، گوتم، پانور راٹھور، راٹھور، سوم بنسی، اور تومر، اترپردیش کے صوبے میں ضلع میرٹھ میں یہ مسلم راجپوت اب بھی ایک علیحدہ ذات یا گروہ کی صورت میں پائے جاتے ہیں۔ مغربی اضلاع جہاں اب بھی ان کی تعداد زیادہ ہے، وہاں وہ لوگ نیچی ذات کے پیشہ وروں سے ربط ضبط رکھنا پسند نہیں کرتے۔ کیوں کہ ان اضلاع میں ان کی علیحدہ برادری ہے اور وہ لوگ اعلیٰ نسبی ہونے کے دعویدار ہیں اور اشراف یعنی سید، شیخ، مغل، پٹھان میں شادی بیاہ کرنا پسند کرتے ہیں۔ بنیتجتاً۔ راجپوتوں کو اپنی ہی برادری کے محدود دائرے میں شادی بیاہ کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ یہ راجپوت مسلمان، مسلمانوں کی دوسری نیچی ذاتوں کے ہاں شادی بیاہ کرنا پسند نہیں کرتے اس کے برعکس دیگر اشراف بھی انکے ہاں شادی کا رشتہ کرنا پسند نہیں کرتے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اگر اپنی برادری میں انھیں کوئی مناسب بر نہیں ملتا تو کسی ایسے ہندو ذات میں شادی

رشتہ قائم کرلیتے ہیں جو سماجی اعتبار سے ان کے برابر ہو۔ اس بنا پر اتر پردیش کے مغربی اضلاع میں کچھ ایسے خاندان بھی ملتے ہیں جن کے ایک طرف کے رشتہ دار مسلمان اور دوسری طرف کے ہندو ہیں۔

متذکرہ راجپوت ذاتوں کے علاوہ کچھ ایسے راجپوت گوت بھی ہیں جو پوری طرح سے مسلمان ہو چکے ہیں۔ مثلاً سہابی اور سلطان۔ یہ لوگ بالخصوص بلند شہر اور سلطان پور کے علاقوں میں پائے جاتے ہیں۔ خانزادہ صرف آودھ میں ملتے ہیں اور لال خانی (بر گوجر کی ایک شاخ) صوبہ آودھ کے اطراف میں پھیلے ہوئے ہیں۔

مشرف بہ اسلام ہونے کے باوجود مسلم راجپوت اب بھی اپنی موروثی ہندوانہ رسموں کی پیروی کرتے ہیں مثلاً وہ بھی گوت کے باہر شادی کرنے کے اصولوں کے پابند ہیں اور عموماً چچا یا ماموں کے خاندان میں شادی نہیں کرتے۔ اور بعض حالات میں تو یہاں تک ہوتا ہے کہ اگر ماں اور باپ کی طرف سے کسی خاندان کا بہت دور کا بھی رشتہ ملتا ہے تو بھی اس گوت میں شادی نہیں کرتے۔ اس کے برعکس اس قسم کی شادیوں کو بہت مناسب سمجھتے ہیں اور بالخصوص ماموں کے خاندان میں شادی کرنا۔ قانون اسلام قریبی رشتہ داروں میں شادی کی اجازت دیتا ہے۔ قرآن میں صرف ماں، سوتیلی بہن، رضاعی ماں، سوتیلی ماں، رضاعی بہن، بہن، لڑکی، سوتیلی لڑکی، چچی اور ممانی، ساس اور بہو سے شادی ممنوع قرار دی گئی ہے۔ لہذا اشراف میں قریب ترین رشتہ داروں میں شادی کرنا مستحسن سمجھا جاتا ہے۔ اشراف میں کفو ہندوؤں کے گوت کے مترادف ہے۔ صرف کچھ معمولی تفاوت پایا جاتا ہے۔

پاک پیشہ کرنے والی ذاتیں

اشراف، اور مسلم راجپوتوں کے طبقوں کے علاوہ بہت سی ایسی ذاتیں ہیں جن کے پیشے پاک پیشوں میں شمار ہوتے ہیں۔ شمالی ہند کی زیادہ تر آبادی ایسے ہی پیشہ وروں پر مشتمل ہے

یہ لوگ ان ہندوؤں کی اولاد ہیں جو پاک پیشے کرتے تھے اور ان لوگوں نے ایک قبیلے کی صورت میں اسلام قبول کیا تھا۔ بہت سی ایسی بھی پیشہ ور ذاتیں پائی جاتی ہیں جن میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل ہیں۔ مثلاً بڑھئی، درزی، دھوبی، کمہار، لوہار، نائی، سنار، اور تیلی۔ ان میں سے ہر ایک پیشہ ور ذاتیں، ہندو اور مسلمان دونوں، کبھی کبھی پیشہ ور جماعت کی صورت میں متحد ہو جاتے ہیں لیکن سماجی اور معاشری رسم و رواج کے معاملے میں ہمیشہ علیٰحدہ رہتے ہیں شادی بیاہ، تہوار، اور مذہبی رسموں کے معاملوں میں ہر ایک ذات ایک علیٰحدہ اکائی کی حیثیت سے رہتی ہے۔ ان پاک پیشہ وروں کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) ایسی ذاتیں جو پوری طرح سے مسلمان ہیں اور ان کے ہم پلّہ ہندو ذات یا تو وجود میں نہیں ہے اور اگر باقی بھی ہے تو ہندو ذات پات کے نظام میں ان کا معاشری مرتبہ بالکل مختلف ہے۔

۲۔ ایسی ذاتیں جن میں ہندو شاخوں کے مقابلے میں مسلمان شاخیں زیادہ ہیں۔

۳۔ ایسی ذاتیں جن میں مسلمان شاخوں کے مقابلے میں ہندو شاخیں زیادہ ہیں۔

ایسی ذاتیں جو پوری طرح سے مسلمان ہیں

جیسے آتش باز، بھانڈ، مومن جلاہے، میراثی، قصاب، اور فقیر، حالانکہ اب یہ ذاتیں ہر طرح سے مسلمان ہو چکی ہیں۔ لیکن ان کے مترادف بعض ذاتیں ہندوؤں میں بھی موجود ہیں۔ مثلاً مسلمان سقّے کے مساوی ہندو کہار ہیں۔ گدّی، گھوسیوں کی ایک شاخ سمجھی جاتی ہے اور فقیر غالباً ہر جال کی ایک شاخ ہے۔ جگہ کی کمی کی وجہ سے اِن ذاتوں کے بارے میں تفصیلی گفتگو ممکن نہیں ہے اس لئے اِن میں چند پر گفتگو کی جاتی ہے۔

گدّی: مسلمان مویشی فروش: بالعموم یہ خیال پایا جاتا ہے کہ گدّی لوگ گھوسیوں

رنگ باز مسلم جات) کی ایک خالص مسلم شاخ ہیں۔ مسلم ذات پات کے نظام میں تیلی، دھوبی اور فقیر کے طبقے میں گدیوں کو پاک پیشہ ور ذاتوں میں سب سے نچلا درجہ حاصل ہے۔ حالانکہ یہ لوگ بہت ہی ادنیٰ ذات کے لوگ ہیں۔ پھر بھی ان کو مسجدوں میں نماز ادا کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ وہ اپنی ہی برادری میں شادی بیاہ کرتے ہیں۔ اور اپنی ذات کے علاوہ شادی بیاہ کے معاملے میں تیلی، دھوبی فقیر، اور دھنا ان کے مساوی ہیں۔ اور کبھی کبھی ان میں باہمی شادی بیاہ کے رشتے بھی ہو جاتے ہیں۔

فقیر:۔ حالانکہ پہلے کی مردم شماری کی رپورٹوں میں ایک ذات کے روپ میں ان کا علیحدہ اندراج نہیں ملتا۔ لیکن ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رپورٹ میں ان کو ایک علیحدہ اور نمایاں ذات کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے۔ گداگری کے علاوہ کبھی کبھی وہ لوگ گھروں میں بھی کام کرتے ہیں اور مزدوری بھی کرتے ہیں۔ اس طرح ان کا وجود قدیم نہیں معلوم ہوتا اور اقتصادی زبوں حالی کی بنا پر ان کا ظہور ہوا۔

مومن جلاہا:۔ اتر پردیش، بہار اور بنگال کے جولاہے بڑی تعداد میں ہندوؤں سے مشرف بہ اسلام ہوئے ہیں۔ اس وجہ سے ہندوستان میں مسلم جولاہے مومن جلاہے کے نام سے موجودہ زمانے میں بھی ان کی علیحدہ اور ممیز ذات ہے۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رپورٹ میں دوسرے مسلمان پیشہ وروں کی تعداد سے ان کی تعداد زیادہ بتائی گئی ہے۔ اپنے اعلیٰ النسلی ہونے کے دعوے کو ثابت کرنے کی غرض سے وہ لوگ مسلمانوں کے اشراف طبقے میں نسبتاً ذرا نیچے مرتبہ کے شیخوں میں شادی بیاہ کرنا پسند کرتے ہیں۔

۱۹۳۰ء میں انہوں نے آل انڈیا جمعیت المومنین کے نام سے اپنی ایک الگ تنظیم قائم کرنے کی کوشش کی اور اس کوشش میں وہ کامیاب بھی ہوئے۔ یہ جماعت ان کے معاشری ارتقا اور تجارتی تحفظ اور سیاسی اظہار خیال کے لئے ایک موثر انجمن ہے۔ اس ذات کے تمام

لوگ شیخ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے کو مومن انصاری کہتے ہیں۔ مجملاً کہا جاتا ہے کہ شمالی ہند کی تمام پیشہ ور ذاتوں میں جلاہوں نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا تھا۔

میراثی :۔ کچھ مصنفین کا خیال ہے کہ میراثی دراوڑوں کی اولادیں سے ہیں۔ بلنٹ نے لکھا ہے کہ کنجڑوں اور ڈھاریوں سے میراثیوں کا ڈوموں کی اولاد ہونے کا نظریہ بہت قرین عقل معلوم ہوتا ہے۔

مسلمانوں میں میراثیوں کے دو بنیادی کام ہیں (الف) جشنوں، مثلاً بچّے کی ولادت، شادی بیاہ، عید الفطر اور عید الضحیٰ کے موقعوں پر گیت گانا (ب) صوفیوں کے عرس کے موقعوں پر گانا۔ چونکہ اس موقع پر گائے جانے والے گانے قوالی کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ اس لئے اتر پردیش میں میراثیوں کو قوال کہتے ہیں۔ قوالی گانے میں چونکہ کچھ مذہبی رنگ غالب ہوتا ہے اس لئے یہ ذات ملاؤں کی ذات کے قریب آگئی ہے۔ چونکہ ان کا کام مذہبی رنگ میں رنگا ہوا تھا اور ان کا تعلق مذہبی پیشواؤں سے تھا اسی بنا پر میراثیوں کا سماجی درجہ کچھ بڑھ گیا ہے۔ ان کی عورتیں اب پردے میں رہنے لگی ہیں۔ وہ لوگ مذہبی رسوم کی ادائیگی کے لئے محترم مولوی کی خدمات حاصل کرتے ہیں اور نسلاً قریشی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

ایسی ذاتیں جن کی ہندوؤں سے زیادہ مسلمانوں میں شاخیں پائی جاتی ہیں

اس زمرے میں یہ ذاتیں شامل ہیں۔ درزی، دھنیا، کنجڑہ، منہار، صیقل گر اور رنگریز۔

درزی۔ ۱۸۸۱ء میں ان کی تعداد صرف اتر پردیش میں ۱۴۱۴۲۲ تھی جبکہ ہندو درزیوں کی ۱۵۵۲۲ تھی۔ ۱۹۳۱ء میں مسلمان درزیوں کی تعداد بڑھ کر ۱۶۸۹۰۶ ہو گئی تھی۔

فارسی کا لفظ درزن بمعنی سینا، درزی کا مادہ اشتقاق ہے۔ گذشتہ صدی کے اوائل میں سوجی (یہ سنسکرت کا لفظ ہے) بھی درزیوں کے لئے مستعمل تھا۔ یہ کہنا مشکل ہے

کہ درزیوں کی علیحدہ ذات ہے۔ یہ ایک پیشہ ہے جو شخص چاہے کہ اس پیشے کو اپنا سکتا ہے۔

دھنیا:- روئی دھننے کا کام بالکل موسمی ہے۔ یہ لوگ موسم سرما کے شروع ہوتے ہی توشکوں اور رضائیوں کی تیاری کی کام میں لگ جاتے ہیں۔

منیہار:- چوڑی بنانے والے منیہار کہلاتے ہیں۔ قدیم زمانے سے اور اب بھی ان کی علیحدہ ایک ذات ہے۔ یہ لوگ ہمیشہ اپنی برادری میں شادی کرتے ہیں پنچایت کی منظوری کے بنا ان میں کسی شادی شدہ عورت کو طلاق نہیں دی جاتی۔

کنجڑہ:- سبزی فروش۔ یہ گروہ متحد اور ایک علیحدہ ذات کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ ان کی پنچایت کو بڑے اختیارات حاصل ہیں اور پنچایت ہی ان کے معاملات طے کرتی ہے۔ اس ذات کے ہر ایک رکن سے امید کی جاتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے احکام اور قوانین کی پابندی کریگا۔ ان کے ہاں بیک وقت دو سگی بہنوں سے شادی کرنے کی اجازت ہے اسلام اس فعل کی سخت ممانعت کرتا ہے۔ شادی اور دوسرے تہواروں کے موقعوں پر برادری کے تمام ارکان کو کھانا کھلایا جاتا ہے۔ عام طور پر وہ لوگ برادری کے باہر شادی نہیں کرتے

رنگریز:- انیسویں صدی میں یہ لوگ غالباً علیحدہ ایک ذات میں تھے۔ جیسا کہ ولیمس اور نیسفیلڈ نے لکھا ہے لیکن موجودہ زمانے میں رنگریزوں کے گروہ پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کا کوئی علیحدہ گروہ نہیں ہے کہ ان کو جدا کوئی ذات کہا جاسکے۔ چونکہ اس زمانے میں چھپائی کے کام کی اہمیت بہت کم ہوگئی ہے اس لئے انہوں نے دوسرے پیشے اختیار کرلئے ہیں۔ نتیجتاً صرف تھوڑے سے لوگ اپنے خاندانی پیشے کو کرتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی برادری میں ہی شادی کرتے ہیں۔

صیقل گر:- ولیمس نیسفیلڈ اور بلنٹ نے صیقل گروں کو علیحدہ ایک ذات تسلیم کیا ہے۔ موجودہ زمانے میں ان کی تعداد زیادہ نہیں ہے کچھ صیقل گر ایسے

ہیں جو اپنا آبائی پیشہ کرتے ہیں۔ لیکن دوسری پیشہ ور ذاتیں مثلاً دھنیا، بڑھئی، کمہار، میں جو معاشرتی لحاظ سے ان کے مساوی ہیں، ضم کر لی گئی ہیں۔

ایسی ذاتیں جن کی مسلمانوں سے زیادہ ہندوؤں میں شاخیں ہیں

اِن پاک پیشہ ور ذاتوں میں سے بہت کم مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔ ذاتوں کے گروہوں میں دھوبی، کمہار اور تیلی ساتھ ساتھ علیحدہ معاشرتی اکائیاں ہیں۔ اِن کے ہاں شادی بیاہ اور تہواروں کے اپنے مخصوص قاعدے ہیں اور ان میں سے بعض ذاتوں کی اپنی پنچایتیں ہیں۔

دھوبی ہندوؤں میں دھوبی ایک نجس کام کرنے والی ذات مانے جاتے ہیں۔ مسلمانوں میں ان کو بھنگی اور چمار کی ذاتوں سے کچھ اونچا سمجھا جاتا ہے۔

کمہار:۔ ۱۸۶۹ء میں اتر پردیش میں ان کی مجموعی تعداد ۹۴۴۲ تھی۔ اب وہ ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔ وہ لوگ چھوٹی چھوٹی شاخوں میں بٹے ہیں۔ موجودہ زمانے میں بھی وہ بہت سی ہندوانہ رسموں کے پابند ہیں۔ پنجاب میں اس ذات کے لوگ دو بڑے قبیلوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ملتانی اور دیسی۔ دیسی کمہاروں کی عورتیں ایک خاص قسم کا لباس زیب تن کرتی تھیں اور سیتلا دیوی کی پرستش کرتی تھیں۔

نائی:۔ بال تراشنے کے پیشہ ور ہندوؤں میں نائی اور مسلمانوں میں حجام کہلاتے ہیں۔ بال بنانے کے علاوہ مسلم نائی ختنہ کرنے کی خدمت بھی انجام دیتے ہیں۔ شادیوں اور بالخصوص شرفا کے ہاں رسموں کی ادائیگی میں نائی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ عام طور پر شادیوں کے لئے رشتے انہی کے توسط سے طے ہوتے تھے۔ نائی معتبر اور رازدار پیامبر سمجھا جاتا تھا اور شادی میں شرکت کے لیے برادری میں دعوت نامہ بھی تقسیم کرتا تھا۔ ضلع حصار (پنجاب) میں وہ لوگ چار شاخوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ بھٹّی، چوہان، کھتری، کھرل، وغیرہ، گڑگاؤں میں دو شاخیں

پائی جاتی ہیں۔ شیخ یا ترکمان جو مسلمان حملہ آوروں کے ساتھ ہندوستان آئے تھے۔ دوم، وہ جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اُن کی شاخیں اس طرح ہیں۔ بھٹی، چوہان، نرہان، تنور اور غوری، آخرالذکر شاخ کے نائیبوں کا بیان ہے کہ وہ محمد غوری کے زمانے میں مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔

تیلی:۔ ریزلے کی رائے میں اس پیشے کے لوگ قدیم الایام اور قرون وسطیٰ میں لازمی طور پر ہندوؤں کی اونچی ذاتوں سے تعلق رکھتے ہوں گے کیونکہ امورِ خانہ داری اور دوسرے تہواروں کے موقعوں پر ہر ایک ہندو تیل کا استعمال کرتا ہے اور تیل نکالنے کا کام صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کی سماجی پاکیزگی غیر مشتبہ ہوتی تھی۔

ذات اور پیشہ

درزیوں کے بیان میں یہ خیال ظاہر کیا جا چکا ہے کہ درزی کا کام صرف ایک پیشہ ہے لہٰذا درزیوں کو الگ کسی ذات کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے یہاں صرف ذات اور پیشے کے بنیادی فرق پر مجملاً روشنی ڈالنی لازمی ہے۔ علی الترتیب معاشرتی تقسیم میں یا ذات پات کے نظام میں ہر پیشہ کا ایک علیحدہ گروہ ہوتا ہے۔ اور اسی گروہ کی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس ذات صرف ایک پیشہ ور اکائی سے علیحدہ ہوتی ہے۔ مثلاً ایک معاشرتی اکائی کی حیثیت سے ایک ذات اپنے ارکان پر شادی بیاہ، تہذیبی اور تہواروں کے معاملے میں چند پابندیاں عاید کرتی ہے۔ دوسری طرف ایک پیشہ ور اکائی اس وقت تک اپنے ارکان پر کسی قسم کی پابندیاں نہیں لگاتی اور ان کا دائرۂ عمل محدود نہیں کرتی جب تک وہ کسی مخصوص ذات سے اپنے آپ کو وابستہ نہیں کر لیتی۔ بعض مرتبہ ایک پیشہ ور اکائی صرف تجارتی نقطۂ نظر سے علیحدہ اپنی ایک جماعت بنا لیتی ہے لیکن وہ ایک معاشرتی اکائی کی صورت میں نمایاں نہیں

ہوتی۔ اس طرح بہت سی ایسی ذاتیں ہیں جو ایک مخصوص پیشہ کرنے لگتی ہیں اور بالعموم ان کو اسی پیشے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے لیکن کچھ ایسے بھی پیشے ہیں جن کا تعلق کسی خاص معاشرتی گروہ سے نہیں ہے اور ان پیشوں کو دوسری ذاتوں کے لوگ بھی اپنا سکتے ہیں۔ جیسے بساطی، درزی، پان فروش وغیرہ، یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اونچی اور نیچی ذاتوں کے لوگ یہ پیشے کرتے ہیں۔ لیکن ان پیشوں کے کرنے سے ان کی ذات کا مرتبہ متاثر نہیں ہوتا۔

پیشہ ور ذاتوں کا ظہور اور زوال

پاک پیشہ ور ذاتوں میں بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ اُن کے پیشوں کے زوال کے ساتھ ساتھ وہ ذاتیں یا تو رفتہ رفتہ ختم ہو جاتی ہیں یا ان میں نئی شاخیں ابھر آتی ہیں جو اپنے آپ کو اُن پیشوں سے وابستہ کر لیتی ہیں۔ اس عبوری دور میں زوال پذیر پیشے کے کرنے والی ذاتیں نئے پیشے اختیار کر لیتی ہیں کسی پیشے کے رفتہ رفتہ زوال پذیر ہونے کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ وہ ذاتیں بھی آہستہ آہستہ غائب ہو جاتی ہیں۔ شادی بیاہ کے رشتوں اور معاشرتی ربط وضبط کے ذریعہ وہ پیشہ ور اپنے برابر کے دوسرے معاشرتی طبقے میں داخل ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔

مسلمانوں میں رنگریز، بھٹیارا اور صیقل گروہ پیشہ ور ذاتیں ہیں جن کا ایک سماجی اکائی کی حیثیت سے زوال ہو چکا ہے اور بالآخر غائب ہو چکی ہیں۔ گزشتہ بیس تیس سالوں سے چھاپہ گری اور رنگریزی کا بازار سرد پڑ چکا ہے اپنی بسر اوقات کے لئے رنگریز کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ اپنے آبائی پیشوں کو خیر باد کہیں اور دوسرے پیشے اختیار کریں۔ اب ذات کے لحاظ سے ان کا خاتمہ ہو گیا ہے۔

یہی بات بھٹیاروں کے بارے میں صادق آتی ہے۔ ریلوں اور آمد و رفت کے

تیز وسائل کی ابتداء کے ماقبل ایک جگہ سے دوسری جگہ کا سفر کرنا بہت دقّت طلب تھا۔ نقل و حرکت کے وسائل فرسودہ تھے۔ دن کو سفر کیا جاتا تھا اور رات کو مسافر استراحت کرتے تھے۔ اس کام میں سرائیں آتی تھیں ریلوں نے سفر کو آسان کر دیا ہے۔ رات کے قیام کی ضرورت نہیں رہی۔ آہستہ آہستہ سرایوں کا زوال ہو گیا۔ اور سرایوں کے زوال کے ساتھ ساتھ سماجی اکائی کی حیثیت سے بھٹیاروں کا بھی زوال ہو گیا۔ اس وجہ سے انہوں نے دوسرے پیشے اختیار کرلئے ان کی اولاد نے یا تو شہروں میں کھانے کی دکانیں کھول لیں یا نان بائی کا پیشہ اختیار کر لیا۔ باورچی، حلوائی اور نان بائی یہ تینوں گروہ ایک ہی سماجی اکائی کے ارکان ہیں۔

مسلم اچھوت

بھنگی :۔ کسی ذات کا نجس ہونا اور اچھوت کی تنظیم کا نظریہ اسلام کے بنیادی اصولوں کے مخالف ہے ہندوستان کے مسلمان اس ملک کے ذات پات کے نظام کے ساتھ ساتھ چھوت اور نجس کے قدیم نظریے کے علاوہ دوسری رسموں کے اثر سے اپنے ذات پات کے نظام کو محفوظ نہ رکھ سکے۔

ایک بھنگی کو چاہے وہ مسلمان ہو یا ہندو، مسجد میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی جاتی چاہے وہ اس وقت کتنا ہی پاک و صاف ہی کیوں نہ ہو۔ حالانکہ قانون کی رو سے ایک بھنگی یا چمار کو مسجد میں باجماعت نماز ادا کرنے کی اجازت ہوتی ہے مگر عملی طور پر ان کا متبرک مقاموں اور صوفیوں کے مزاروں میں داخل ہونا سماجی قوانین کے لحاظ سے پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ اس لئے ان کو ایسے موقعوں پر طاقت کے بل پر روکا جاتا ہے۔

ذات پات کا ڈھانچہ اور تنظیم

مسلمانوں کے ذات پات کا نظام اپنی ساخت اور تنظیم میں کئی لحاظ سے اپنے متوازی ہندو ذات پات کے نظام کے مشابہ ہے۔ اپنی سماجی برتری کو مسلط کرنے اور مروّج ذات پات کے نظام میں اپنی فوقیت کو برقرار رکھنے کے لئے طبقۂ اشراف نے اونچی ہندو ذاتوں سے بہت سی رسمیں اخذ کرلی ہیں۔ اس کے خلاف دیسی مسلمان بہت سی آبائی رسموں کو اپنائے رہے ان دونوں وجوہ کی بنا پر اشراف اور دیسی مسلمانوں میں اتصال کے زمانے میں مسلم سماج میں علی الترتیب تقسیم نتیجتاً وجود میں آگئی اور اشراف نے اعلیٰ طبقہ میں جگہ پائی۔

چونکہ ہندوستانی ذات پات کا نظام بنیادی طور پر ہندوؤں سے مخصوص ہے اور اس کے اپنے ضوابط ہیں۔ مہاجرین مسلمانوں نے ان ضوابط کو ہندوؤں سے لے لیا۔ اس لئے سماجی معاملے میں عملی طور سے مسلم ذات پات کا نظام اتنا سخت نہیں ہے جتنا کہ ہندوؤں کا پھر بھی اس میں بڑی حد تک ترمیم و تنسیخ کی گئی ہے۔ اس طرح دیسی مسلمانوں میں سماجی اور ذات پات کے رجحان میں تبدیلِ مذہب کی وجہ سے کچھ تبدیلیاں پیدا ہوگئیں ہیں۔

لہٰذا مسلمانوں کا ذات پات کا نظام، ہندو ذات پات کے نظام کی ضمنی پیداوار اور بدلی ہوئی شکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں ذات پات سے متعلقہ پابندیاں ہندوؤں کے مقابلے میں نسبتاً کم سخت ہیں۔ پھر بھی مسلمانوں کے ذات پات کی ساخت اور اس کا تنظیمی مطالعہ اس نظام کے عملی پہلو کو سمجھنے میں بڑی مدد دیگا۔ چھوت چھات کرنا قانوناً منع ہوگیا ہے۔ اس لئے ذات پات کی تقسیم کی سختی ہندوؤں میں بھی کم ہوتی نظر آرہی ہے۔

تنظیم

کسی سماجی نظام کا بیان اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک اس کے تنظیمی پہلوؤں

پر روشنی نہ ڈالی جائے جو اس تنظیم کے افراد کو چند ضابطوں کا پابند بنائے رکھتے ہیں اور اس نظام کے دائرۂ عمل کے باہر نکلنے نہیں دیتے۔ بالعموم ایسی تنظیم کے دو پہلو یا شکلیں ہوتی ہیں۔ (الف) مجلس منتظمہ کے ذریعے بالواسطہ اختیار، جیسے انجمن (ب) بلاواسطہ اختیار، رائے عامہ کے توسط سے۔ اِن دونوں طریقوں کی مدد سے ہندو ذات پات کا نظام برقرار ہے اور اپنے ضابطوں کو نافذ کرتا ہے۔ عام طور پر اونچی ذات کے لوگوں میں یہ طریقہ پایا جاتا ہے کہ کسی فردِ واحد کے افعال پر اپنے ردِ عمل کو سماجی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے ذریعہ اظہار کرتے ہیں اگر اس کا جرم سنگین ہوتا ہے تو احتساب کارروائی کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور مجرم کو برادری سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ دوسری صورت حاکمانہ مجلس کے ذریعہ تسلط۔ تمام پیشہ ور ذاتوں کی اپنی پنچایتیں ہیں۔ عام طور پر اُس ذات کے تمام بالغ افراد اس پنچایت کے رکن ہوتے ہیں۔ سرپنچ، کسی مخصوص اجلاس کے لئے یا کچھ مدّت کے لئے یا زندگی بھر کے لئے منتخب کیا جاتا ہے بعض ذاتوں میں سرپنچ کا عہدہ موروثی ہوتا ہے۔ اگر کسی ذات کے کسی مرد یا عورت سے کوئی جرم سرزد ہو جاتا ہے تو ناگہانی ضرورت کے تحت جرم کی شنوائی کے لئے پنچایت بلائی جاتی ہے۔ مدعیہ علیہ کا بیان سننے کے بعد پنچایت اپنا فیصلہ سناتی ہے۔ عام طور پر ایسے مجرم مرد کا حقہ پانی بند کر دیا جاتا ہے یا ذات برادری سے خارج کر دیا جاتا ہے۔

اشراف اور کچھ پیشہ ور ذاتوں میں، ہندوؤں کی اونچی ذاتوں کی طرح، ایک ذات کی انجمن کام نہیں کرتی ہے۔ اس کے بجائے برادری کے لوگ عموماً ناپسندیدگی اور مذمت کے ذریعہ اپنے "ردِ عمل" کا اظہار کرتے ہیں۔ جب یہ "ردِ عمل"، عملی شکل اختیار کرتا ہے تو عام طور سے اس مجرم سے بالکل یا کچھ سماجی تعلقات منقطع کر لئے جاتے تھے۔ اونچی ذاتوں میں مشترکہ خاندان بنیادی اکائی کی صورت میں کام کرتا ہے جو اپنے ارکان پر ان کی سماجی اور نجی حرکات و سکنات پر نگرانی رکھتا ہے۔ جن ذاتوں میں منظم اچھی پنچایتیں ہیں

اِن میں مشترک خاندان سماجی معاملوں میں نسبتاً کم اہمیت رکھتا ہے۔ مسلمانوں میں بھنگیوں سبزی فروشوں، دھوبیوں منہاروں اور تیلیوں کی اچھی اور کارآمد پنچایتیں ہیں جو تجارتی جماعت اور تنظیم کے فرائض انجام دیتی ہیں۔

مختلف ذاتوں میں باہمی تعلقات

مسلمانوں میں ذات پات کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ اور برادری سے باہر شادی اور اونچی ذاتوں کا نیچی ذاتوں میں شادی کرنا مگر اُن ذاتوں میں اپنی لڑکیاں نہ دینا، اور ذاتوں کے ڈھانچوں کے دیگر پہلوؤں کا ذکر الگ بات ہے لیکن یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ذاتوں کے آپسی تعلقات کا جائزہ لیا جائے کیونکہ مندرجہ بالا تمام باتوں کا انحصار انھیں تعلقات پر ہے

جیسا کہ ظاہر ہے ہندوستان میں ہر ایک فرد، چاہے وہ ہندو ہو یا مسلمان یا کسی مذہب و ملت کے فرقے سے تعلق رکھتا ہو اپنی زندگی ایک اجتماعی محدود دائرے کے اندر گزارتا ہے وہ گروہ کئی طریقوں سے اس فرد کے سماجی اطوار اور رجحانات کی تکمیل اپنے ہاتھ میں رکھتا ہے اِن گروہوں کا وجود خیالی اور بے معنی نہیں ہوتا بلکہ پورے نظام میں ہر ایک فرد کا مقام متعین ہوتا ہے۔ جس طرح ہندو ذات پات کے نظام میں ہر ایک ذات کا مقام متعین ہوتا ہے اسی طرح متساوی مسلم ذات پات کے نظام میں ہر ایک مسلم ذات کا۔ ان دونوں تنظیموں میں ایک ذات دوسری ذات کے مقابلے میں یا تو اونچی سمجھی جاتی ہے یا نیچی، مثلاً ہندوؤں میں چھتری، ویش یا شودر کے مقابلے میں برہمن کی ذات سب سے افضل ہوتی ہے۔ اسی طرح مسلمان اشراف ذاتیں ان کی دوسری ذاتوں کے مقابلے میں سب سے اعلیٰ سمجھی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ، دونوں تنظیموں میں ہر ایک فرد کا کسی نہ کسی ذات سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے اس کا معاشرتی درجہ اسی ذات کے درجے کی مناسبت سے متعین ہوتا ہے،

جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔ ہندو ذاتوں کی طرح مسلمان ذاتوں میں بھی علی الترتیب تقسیم پائی جاتی ہے۔ کچھ ذاتوں کا اشراف میں شمار ہوتا ہے (ان میں وہ مسلمان شامل ہیں جو ہندوؤں کی اونچی ذاتوں سے مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔) کچھ ان سے بھی نیچی (ناپاک پیشہ ور ذاتیں) اور کچھ سب سے نیچی (جیسے مسلم بھنگی اور چمار)، ہر فرد کی شناخت اس ذات سے ہوتی ہے جس میں وہ پیدا ہوتا ہے اور ولادت ہی اس کے معاشرتی رتبے کو متعین کرتی ہے۔ شادی بیاہ جیسے معاملات میں نسب و حسب دونوں ایک اہم کسوٹی کا کام کرتے ہیں۔

فی الواقع ہندوستانی مسلمانوں کے سماجی تعلقات کے دو پہلو ہیں۔ رسمی اور غیر رسمی۔ اول الذکر کا وقتاً فوقتاً ذات کے رسم و رواج پر انحصار ہوتا ہے۔ اور آخر الذکر کا دائرہ وسیع ہے اور زندگی کے کئی پہلوؤں پر احاطہ کئے ہوتے ہے۔ مثلاً معاشی پیشے جس میں ہر ایک فرد کا ایک دوسرے سے مقابلہ ہوتا رہتا ہے اور اس کے لئے اُسے جد و جہد کرنی پڑتی ہے۔ اس لئے ایک دفتر میں کام کرنے والے برہمن اور دوسری ذاتوں مثلاً چھتری، ویش، اور شودر کے باہمی تعلقات اکثر خوشگوار ہوتے ہیں، یہی حال مسلمانوں کا ہے۔ اگر نیچی ذات کا ایک فرد اپنی علمیت کی بنا پر معلم ہو جائے تو اونچی ذات کے مسلمانوں کو اپنے بچوں کو اس کے ہاں تحصیلِ علم کے لئے بھیجنے میں تامل نہ ہوگا۔ اوّل الذکر معاملے میں ہندوؤں میں یہ بات عام طور پر پائی جاتی ہے کہ ایک برہمن اپنے غیر برہمن ساتھی کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا قبول نہیں کرے گا۔ اس کے برعکس ایک اونچی ذات کا مسلمان، بھنگی کے علاوہ باقی تمام مسلمان ذاتوں کے ہاتھ کا پکا کھانا قبول کرے گا۔ رسمی تعلقات کا دائرہ محدود ہوتا ہے اور صرف ایک ذات کے افراد تک محدود ہوتا ہے۔

ذات اور طبقہ

ہندوؤں کے مروّجہ ذات پات کے نظام میں ذات پات اور اقتصادی حالات

دونوں کو باہمی تعلقات میں بڑی اہمیت حاصل ہے یہ بات مسلم ذات پات کے نظام کے لئے بھی صادق آتی ہے۔

اس موضوع کا مطالعہ ہمیں اس طرح کرنا چاہیئے۔ کہ ذات پات کے نظام میں پہلے تو اوپر سے نیچے کی طرف علی الترتیب تقسیم پائی جاتی ہے۔ اور عمومی نہج پر۔ اس لئے ایک فرد کا بیک وقت کسی نہ کسی ذات سے تعلق ہوگا اور ساتھ ہی ساتھ کسی سماجی گروہ سے بھی۔ اس طرح ایک ذات کے افراد کئی سماجی طبقوں میں منقسم ہیں اور ہر ایک معاشرتی طبقہ ذات پات کے مختلف پیشہ ور عناصر پر مشتمل ہے۔ مثلاً ایک برہمن، دولت مند زمیندار، ایک دفتری کارکن یا مدرس یا کارخانے میں کام کرنے والا۔ ذات پات کی بنیاد پر وہ برہمن ہے اور سماجی اقتصادی طبقے کی بنیاد پر اس کا تعلق کسی درجے سے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ایک سماجی طبقہ کئی ذاتوں کے عناصر سے ترتیب پاتا ہے۔ مسلمانوں کی ذاتوں کے بارے میں بھی یہی بات صحیح ہے۔ یہاں ہم ایک شخص کے مرتبے اور طبقے کے مرتبے کا طائرانہ جائزہ لیں گے اور اس بات کی بھی تحقیق کریں گے کہ سماجی۔ اقتصادی درجے کا اتار چڑھاؤ کس طرح اس کے ذات کے مرتبے کو متاثر کرتا ہے۔

ہندوستان میں ذات پات کے نظام کا انحصار دو بنیادی اصولوں پر ہے۔ سرمایہ دارانہ اور صنعتی، سماجی۔ اقتصادی سرمایہ دارانہ نظام میں دو طبقے ہوتے ہیں۔ آقا اور غلام۔ چونکہ زندگی نسبتاً جامد ہوتی ہے اس لئے سماجی۔ اقتصادی درجے میں نمایاں تغیرات لانے کے لئے بہت محدود مواقع ہیں۔ جن لوگوں کے پاس محدود اور کافی وسائل ہیں، ان کو اپنا اقتصادی درجہ بڑھانے میں کافی مدت لگ جاتی ہے اور بعض مرتبہ تو کئی نسلوں تک ان کا معاشی درجہ نہیں بڑھ پاتا ہے۔ اس طرح بڑی سست رفتاری سے ذات کے مرتبے میں ترقی ہوتی ہے۔ لیکن اونچی ذاتوں میں مروجہ رسم و رواج کو اپنا کر اس کی رفتار کو

تیز تر کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے لئے بھی یہ لازمی ہے کہ وہ اعلیٰ حسب کا مدعی ہو بیشتر اونچی ذاتیں زمیندار طبقے پر مشتمل ہیں۔ اور اکثر ادنیٰ ذاتیں رعایا کی حیثیت رکھتی ہیں۔ سب سے ادنیٰ ذات اچھوتوں کی ہے۔ اس لئے ان کو زمینداروں اور رعایا کے تمام کام کرنے پڑتے ہیں۔ اس نظام کے برعکس صنعتی و حرفتی تنظیم ایک دوسری تنظیم پیش کرتی ہے۔ مشینی زندگی کے ساتھ ساتھ سماجی مرتبے میں تبدیلی کا عمل شروع ہوتا ہے جو دونوں سطحوں پر عمل پیرا ہوتا ہے یا تو وہ اعلیٰ مرتبے کی طرف بڑھ جاتا ہے یا ادنیٰ کی طرف لیکن ان دونوں صورتوں میں رفتار تیز ہوتی ہے ایک اونچی ذات کا فرد اپنی نااہلی یا بے بسی کی وجہ سے اپنا سماجی مرتبہ کھو سکتا ہے جبکہ نیچی ذات کا فرد اعلیٰ سماجی مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ ان علاقوں میں سماجی تعلقات یا ربط ضبط کے لئے طبقاتی مرتبہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ قدرتی امر ہے کہ ہر شخص سماجی اعتبار سے اپنے برابر کے لوگوں سے تعلقات رکھنا چاہتا ہے۔ اسی سلسلے میں ذات سے متعلق رکاوٹیں زیادہ سخت نہیں ہیں۔ شادی بیاہ اور رسمی تعلقات کے معاملے میں اب بھی ذات کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بعض حالات میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ ذات اور طبقے دونوں کو ضم کر دیا گیا ہے۔ بالخصوص شادی کے معاملے میں ہر ایک ذات طبقے کی بنیاد پر منقسم کی گئی ہے۔ شادی کے رشتہ کے پیام سے ماقبل ذات کے بارے میں طرفین خوب چھان بین کرتے ہیں۔ اس موقع پر سماجی اور اقتصادی مرتبہ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے اور ان دونوں باتوں کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔ ایک برہمن ہمیشہ اپنی برادری کے اس محدود دائرے میں شادی کرے گا جس میں شادی کرنے کی اجازت ہوگی لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ ایسے خاندان میں شادی کرنا پسند کرے گا جس کا سماجی اور معاشی مرتبہ اس کے برابر ہو یا اس سے اونچا۔ یہی بات مسلمانوں میں پائی جاتی ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام میں مسلم ذاتیں

شمالی ہندوستان کے تمام دیہی علاقوں میں مسلمان زمینداروں کی اکثریت رہی ہے

اور ہندو اور مسلمان دونوں کی نیچی ذاتوں کے لوگ ان کی رعیت اور خدمت گزار رہے ہیں۔ ایسے علاقوں کے اشراف (سید، مغل، پٹھان، سرمایہ دارانہ نظام میں خود کو اونچے طبقے یعنی زمیندار طبقے میں شمار کرتے رہے ہیں اور دیہات کے پیشہ ور طبقے مسلمان اور ہندو، دونوں کو وہ لوگ نیچی ذات کا اور کم مایہ تصور کرتے رہے ہیں۔ اجتماعی طور پر ان کو رعایا، یا پرجا کہا جاتا ہے نسبتاً ایک جامد اور غیر تغیر پذیر معاشی تنظیم میں ایک شخص کے سماجی درجے کے تعین کرنے میں ولادت کو بڑا دخل ہے۔ اگر نیچی ذات جیسے گدی یا نائی ذات کا کوئی فرد غیر منقولہ جائداد حاصل کرلیتا ہے اور اسطرح اپنا معاشی معیار اونچا کرلیتا ہے تو بھی وہ اشراف کے مرتبے کے برابر نہیں ہو سکتا چاہے وہ اشراف کتنے ہی مفلس اور کم مایہ کیوں نہ ہوں۔ یہ تصور اور عقیدہ اودھ کے دیہاتوں میں ضرب المثل کی صورت اختیار کرگیا ہے۔" ایک تیلی ہی رہے گا چاہے اس کے پاس کتنی ہی مقدار میں دولت ہوجائے چاہے اس کے معاشی وسائل ایک راجا کے وسائل کے برابر کیوں نہ ہوگئے ہوں"۔[1]

اس بنا پر دیہی علاقوں میں کچھ زمانے پہلے تک ذات کا اثر بہت زیادہ پایا جاتا تھا اور اشراف کو دوسری نیچی ذاتوں (جلاہا، کبڑیا، دُھنیا، نائی، قصاب، تیلی، اور گدی وغیرہ سے) مقابلتاً امتیازی درجہ حاصل رہا ہے۔ ہر ایک ذات کا مرتبہ متعین ہے۔ اس عام نظریے کی ایک عمدہ مثال اشراف کے ذات کے فرد کی شادی کے موقع پر مل سکتی ہے۔ جس موقع پر بیشتر کام نائی اور نائن کے توسط سے انجام پاتے ہیں۔[2]

پیشہ ور ذاتوں کے ہاں شادی کے موقع پر ضروری خدمات خدمت گذار ذاتوں سے حاصل کی جاتی ہیں۔ اس موقع پر دو مختلف النوع خدمت گذار ذاتوں کی خدمات حاصل ہوتی ہیں ایک ایسی نیچی ذات کے لوگوں سے جو اپنے سے اونچی ذات کی خدمت کرتے ہے اور دوسری وہ خدمات جو اونچی ذات کے لوگ انجام دیتے ہیں۔ مثلاً سبزی فروش کے ہاں شادی بیاہ کے موقع پر ایک نیچی ذات کا نائی

---

[1] MUSULIM CASTES IN U-P- P-61

[2] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ہفت تماشا:- ۱۵۷

دہی خدمات انجام دیتا ہے جو اونچی ذات کا ایک نائی اشراف کے ہاں سبزی فروش بھی نائی کو نیگ دے گا۔ عام طور پر قاضی کا تعلق اشراف کی اونچی ذات سے ہوتا ہے لیکن نکاحانہ نیچی ذات کے افراد سے پاتا ہے لیکن یہ صلہ نہ تو انعام یا اکرام یا نیگ کہا جائے گا۔ بلکہ نذرانہ سمجھا جائیگا۔

دیہی علاقوں میں ہر ایک ذات کا ایک مستقل اور متعین مقام ہوتا ہے اور مختلف النوع ذاتوں کے باہمی تعلقات کا انحصار روایتی رسم و رواج پر ہوتا ہے۔

دیہی علاقوں میں مسلم ذاتیں

چھوٹے قصبوں میں صورتِ حال کچھ مختلف سی ہے لیکن بہت زیادہ نہیں۔ شہر میں سکونت رکھنے والے تمام اشراف اپنے پرانے دیہی علاقوں اور زمینوں میں آمد و رفت رکھتے ہیں۔ اگر وہ کئی نسلوں سے قصبات میں سکونت پذیر ہوں پھر بھی وہ اپنے آبائی گاؤں کی یاد تازہ رکھتے ہیں۔ جہاں سے نقلِ سکونت کر کے انہوں نے کسی قصبے میں سکونت اختیار کی ہے۔ بالعموم ان کو شہری پیشہ ور ذاتوں میں امتیازی حیثیت حاصل رہتی ہے اور وہ لوگ شہر والے کہلاتے ہیں شہروں میں عام طور پر معزز متوسط طبقے کے پیشے مثلاً دفتری کارکن، مدرسی، وکالت، ڈاکٹری، اور تجارت، بالخصوص ان لوگوں کی اجارہ داری میں ہیں جو خود کو اشراف کی نسل سے بتاتے ہیں۔ بہر حال انکے پیشے خالص پیشہ ور ذاتوں مثلاً قصاب، حلوائی، اور باورچی سے الگ اور امتیازی ہیں۔

دیہاتوں کی جامد زندگی کے مقابلے میں شہروں کی زندگی میں نسبتاً زیادہ تیزی سے تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ معاشی حالات شہری زندگی میں بہت اہم رول ادا کرتے ہیں۔ شہری زندگی کے مختلف شعبوں میں تیز تر مقابلے نے خاندانیت کی اہمیت کو بڑی حد تک کم کر دیا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ قابلِ غور ایک بات یہ ہے کہ تیز تر مقابلے کی بنا پر نئے گروہ یا افراد اپنا سماجی رتبہ اونچا اٹھا رہے ہیں۔ وہ لوگ اشراف کے القاب اختیار

کرنے اور اشراف ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح سے فرضی یا جعلی اشراف کا گروہ بھی وجود میں آگیا ہے۔ لیکن یہ بات بھی توجہ کی طالب ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام بلاشبہ کمزور ہوتا جارہا ہے مگر اس کے باوجود ذات پات کے نظام کا تصور غائب نہیں ہو رہا ہے۔ نئے ابھرتے ہوئے سماجی، معاشی گروہ، اونچی ذاتوں سے اپنا تعلق جوڑنے کی جدوجہد میں سرگرداں نظر آتے ہیں اور اسی کوشش کی بناء پر ان کا وجود باقی ہے ورنہ وہ کہیں کے نہ رہیں۔ کچھ زمانے پہلے تک اشراف کے اس فرضی گروہ کا دیہاتوں میں وجود تک نہ تھا۔ شہری حالات سے پیدا ہونے والے سماجی مقابلے کے یہ لوگ پیداوار ہیں۔

مسلمانوں کی پیشہ ور ذاتیں

نظیر اکبر آبادی اور تاریخ محمد شاہی کے مصنّف نے مسلمانوں میں عام طور پر ۳۶ پیشہ ور ذاتوں کا ذکر کیا ہے۔ لیکن فی الواقع ان سے بھی زیادہ ایسے پیشے تھے جن کے ذریعے مسلمان اپنی روزی کماتے تھے۔ اٹھارہویں صدی میں سیاسی زوال اور اقتصادی زبوں حالی کی وجہ سے مسلم سماج کی ازسرِ نو تشکیل عمل میں آئی۔ اس زمانے میں ایسے بھی اشخاص ملتے ہیں جو ایک سے زیادہ ضمنی پیشوں کے ذریعے اپنی روزی حاصل کرتے تھے۔ ایچ ایلیٹ نے مسلمانوں کی ۵۲ ذاتوں کا اور مارٹن مونٹگمری نے بنگال اور بہار کے صوبوں میں ۹۷ پیشہ ور مسلم ذاتوں کا ذکر کیا ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے ادب میں مندرجہ ذیل مسلم پیشہ ور ذاتوں کا اندراج ملتا ہے۔ ان میں سے کچھ کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

آئینہ ساز، آتشباز، تیرساز، اور نجار

حاتم نے اپنے شہر آشوب میں ادنیٰ پیشہ وروں کے عروج کا مرثیہ لکھا ہے اور اور مذکورہ بالا پیشہ وروں کا یوں ذکر کیا ہے۔

تمام شہر میں کنٹھوں کے مالک ہیں بزّاز — اور آج سب ہیں بڑے خودنما ہیں آئینہ ساز
ستارا اپنا دکھاتے ہیں سب کو آتش باز — کمان گر بھی ہوئے گھر میں اپنے تیر انداز
نہانی آری چلاتا ہے خلق پر نجار

باغبانی:- مغل بادشاہوں کو باغات لگوانے کا بہت شغف تھا۔ اکبر بادشاہ کے زمانے سے پھولوں کی کھپت بہت بڑھ گئی تھی۔ احمد شاہ کے دور میں دہلی کے گرد و نواح میں ۱۶۵ باغات تھے۔ بابر نے چوکور باغ لگوائے۔ اور ان میں فواروں کا التزام کیا۔ اکبر نے فتحپور سیکری میں کئی خوبصورت باغ لگوائے تھے۔ جہانگیر اور شاہ جہاں کے ادوار میں شاہی باغات لگوائے گئے اور بادشاہ وقت ان باغوں میں سیر و تفریح کے لئے جایا کرتے تھے۔ نوابینِ اودھ میں شجاع الدولہ نے فیض آباد میں کئی باغات لگوائے تھے۔ مثلاً موتی باغ، انگوری باغ، لال باغ، باغ گلابی، اس وجہ سے مسلمانوں میں باغبانی پیشہ روزی کا ذریعہ بن گیا اور مسلمانوں نے اس پیشے کو اختیار کر لیا۔

باورچی:- لذیز کھانوں سے مسلمانوں کو بڑی رغبت رہی ہے اور اس مد میں جی کھول کر خرچ کرتے تھے۔ انشاء اللہ خاں انشاؔ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اٹھارہویں صدی کا ایک امیر آدھ سیر پلاؤ کی تیاری میں بیس روپے تک خرچ کر ڈالتا تھا۔ آئینِ مطبخ کے ضمن میں ابوالفضل نے شاہی مطبخ کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ اس شعبے کا انتظام ایک افسر کے سپرد ہوتا تھا جو میر بکاولی کہلاتا تھا۔ شاہی مطبخ میں ہندوستان کے ہر علاقے کے ہندو مسلمان باورچی ملازم رکھے جاتے تھے۔ ابتداء میں اس کام کے لئے مہاجرین مسلمان رکھے جاتے تھے اور معمولی کام کے لئے ہندوستانی۔ اِن ہندوستانی مسلمانوں نے مہاجرین مسلمانوں کی تربیت میں عمدہ کھانے پکانے کا سلیقہ سیکھ لیا اور رفتہ رفتہ باورچی گری ایک پیشہ بن گیا۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں میں معاشی زبوں حالی کی وجہ سے بہت سے شاہی مطبخ کے ملازمین

برطرف کر دیئے گئے تو انہوں نے بازاروں میں ہوٹل کھول لئے۔ اس دور کے ادب میں اس بات کے شواہد ملتے ہیں کہ بازاروں میں ہر قسم کے پکے ہوئے کھانے بآسانی ملتے تھے۔ حاتم ایک شعر میں باورچیوں کے عروج کا یوں ذکر کرتے ہیں۔

باورچی کھا کے ڈکاریں ہیں اب، دو پیازہ پلاؤ
اور اپنے زعم میں کھاتا ہے کاغذی کا تاؤ

بہشتی ہندوستان میں پانی بھرنے والے کو سقہ یا بہشتی کہا جاتا ہے۔ اس ملک میں پانی کنوؤں سے حاصل کیا جاتا تھا اور موجودہ زمانے میں بھی شہروں کے قطع نظر دیہاتوں میں اب بھی کنوؤں سے ہی پانی حاصل کرتے ہیں۔ چونکہ مسلمانوں میں عورتیں پردہ میں بیٹھتی تھیں اور مرد ملازم پیشہ تھے۔ اس لئے ایک ایسے گروہ کی ضرورت پیش آئی جو مسلمانوں کے گھروں میں پانی پہونچا سکے۔ ہندوؤں میں یہ خدمت کہار انجام دیتے تھے۔ اس لئے اس ذات کے جو لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے وہ اسکے بعد بھی اپنا آبائی پیشہ کرتے رہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان بہشتیوں میں خواجہ خضر کی فاتحہ کی رسم پائی جاتی ہے اور وہ لوگ اپنے کو خواجہ خضر کا بالک (اولاد) کہتے ہیں۔ اس پیشے کے کرنے والے دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ لوگ دراصل راجپوت تھے۔ اس لئے ان میں کئی شاخیں پائی جاتی ہیں۔ بھٹی، چوہان، پانور، تر، بھالم، پانور ذات کے سقے اپنا سلسلۂ نسب راجہ جگدیو سے ملاتے تھے۔ راجپوت سقے شادی بیاہ کے معاملے میں راجپوتوں کی رسموں کی پابندی کرتے ہیں وہ لوگ کثرتِ ازدواج کی رسم پر عمل کرتے ہیں۔ سقوں کے کچھ فرقے اپنے کو گوری پٹھان کہتے ہیں۔ گور، فارسی کا لفظ ہے جس کے معنی قبر کے ہیں ان کا بیان ہے کہ ان کے مورثِ اعلیٰ اپنی متوفی ماں کی قبر سے پیدا ہوئے تھے۔ بنیادی طور سے وہ لوگ پٹھان تھے۔ لیکن بعد میں انہوں نے پانی بھرنے کا کام شروع کر دیا اور یہی کام ان کا پیشہ بن گیا۔ کچھ سقوں کی ایسی بھی ذاتیں ہیں۔ جو پہلے چڑی ماری کا پیشہ کرتے تھے لیکن بعد میں انہوں نے پانی بھرنے کا پیشہ اختیار کر لیا تھا۔ اتر پردیش کے سقے کہاروں کی اولاد تھے۔ اور مشرف بہ اسلام

ہوئے تھے اور بعد ازیں قدیم پیشہ کرتے رہے۔ پیشہ ور سقّے مشکوں میں پانی لے کر راہ گیروں کو اب بھی پانی پلاتے ہیں۔ ایسے لوگ دہلی میں جامع مسجد کے علاقے میں اب بھی دیکھنے میں آتے ہیں اور ہاتھ میں کٹورا لیئے لوگوں کو پانی پلاتے ہیں اور اس طرح اپنی بسر اوقات کرتے ہیں۔

بڑھئی:۔ آریہ لوگ بنیادی طور پر زراعت پیشہ تھے۔ زراعت کے لئے ہل اور جوا، بیل گاڑی لازمی عناصر ہیں جس کام کے لئے بڑھئی اور لوہا دونوں کی ضرورت پڑتی تھی۔ اس کے علاوہ زرعی نظام میں بیل گاڑی یا گھوڑا گاڑی بھی ضروری ہیں۔ ہندوستان کی مختلف سواریاں، بہل، رتھ، ہنڈول اور بیل گاڑی وغیرہ لکڑیوں سے بنائی جاتی ہیں۔ اس لئے بڑھئیوں اور لوہاروں کی علیحدہ ایک ذات وجود میں آگئی۔ اس ذات کے لوگوں میں سے جو مسلمان ہوئے وہ اپنا آبائی پیشہ کرتے رہے۔ بڑھئی اور لوہار کئی سماجی اور پیشہ ورانہ گروہوں میں منقسم ہیں۔ اکبر بادشاہ نے اپنی جدّت طرازی کی وجہ سے عجیب و غریب گاڑیاں ایجاد کی تھیں۔ اس لئے بڑی تعداد میں بڑھئی اور لوہار سرکار میں ملازم رکھے گئے تھے۔ برنیئر نے شاہی کارخانوں میں کام کرنے والے بڑھئیوں اور خرادیوں کا بھی ذکر کیا ہے۔

بھڑ بھونجا:۔ تنور میں اناج بھوننے والے کو بھڑ بھونجا کہا جاتا ہے۔ اس پیشے کے ساتھ ساتھ اُن کی علیحدہ اپنی ذات بھی ہے، پیشہ ور ذات کے لحاظ سے وہ لوگ چار گوتوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

بھاٹ:۔ ہندو سماج میں بھاٹوں کا ایک گروہ تھا۔ جن کا پیشہ خاندانوں کے شجرے یاد کرنا اور موقع موقع سے اُن شجروں کو پڑھنا تھا۔ اُن کے بیان کے مطابق انہوں نے عالمگیر اورنگ زیب کے زمانے میں اسلام قبول کیا تھا۔ اس زمانے میں مسلمان بھاٹ اور ہندو بھاٹ دونوں ملتے ہیں۔ شادی بیاہ، بچّے کی ولادت وغیرہ کے موقعوں پر ان کی خدمات حاصل کی جاتی ہیں۔ رہتک، گڑگاؤں، ہریانہ کے بھاٹ تین نسلی گروہوں میں منقسم ہیں

بقّال (غلّہ فروش) ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے ماقبل کچھ ہندوستانی لوگ غلّہ فروشی کا کام کرتے تھے اور بنجارہ کہلاتے تھے۔ مسلمان ہونے کے بعد بالعموم یہ لوگ بقّال کہلانے لگے۔ ہیمو بقال کا نام تاریخ میں مشہور ہے۔ اٹھارہویں صدی کا ایک مشہور فارسی گو شاعر فدوی لاہوری پیشے کے اعتبار سے بقّال تھا۔

تنبولی پان بیچنے والوں کو تنبولی کہا جاتا تھا۔ پان چونکہ صرف ہندوستان میں ہوتا ہے لہذا مسلمانوں کے ورود سے پہلے پانوں کی کاشت کا کام صرف ہندو کرتے تھے لیکن جب مسلمانوں نے پان کا استعمال شروع کر دیا تو انہوں نے بھی یہ پیشہ اختیار کر لیا۔ دورِ مغلیہ میں تنبول خانہ کے نام سے ایک الگ شعبہ ہوتا تھا۔ تنبول فروشی سے متعلق دوسرا پیشہ تنباکو فروشی کا تھا۔ راقم السطور نے "مسلمانوں میں حقّہ نوشی" کے عنوان سے ایک تفصیلی مضمون لکھا تھا جو جامعہ رسالہ میں شائع ہوا تھا جس میں ہندوستان میں تنباکو کی کاشت کا تفصیلی ذکر آ گیا ہے۔ تنباکو کھائی اور پی جاتی تھی۔ اس بناء پر مسلمانوں نے حقہ فروشی، نیچہ سازی کا پیشہ اختیار کیا۔ دلی میں حقہ فروشوں کی کئی دکانیں تھیں۔

کفش فروشی ہندوستان میں جوتا بنانے کا کام چمار کرتے تھے۔ پنجاب میں یہ لوگ موچی کہلاتے تھے۔ موچی عام طور پر مسلمان ہوتے ہیں۔ چمار لفظ سنسکرت کے لفظ چرم کار سے مشتق ہے جس کے معنی چمڑے کا کام کرنے والے کے ہیں۔ میر تقی میرؔ نے دلی میں جوتا فروشوں اور جوہریوں کے بیچ ایک قضیہ کا ذکر کیا ہے۔ اوّل الذکر مسلمان تھے اٹھارویں صدی میں دیگر پیشہ وروں کی طرح جوتا فروشوں کو بھی عروج حاصل ہوا تھا۔ حاتم نے اس بات کا ذکر کیا ہے۔

جلاہے کپڑا بننے کا کام کرنے والے جلاہے کہلاتے تھے۔ اس پیشے کے لوگ خالصتاً ہندی الاصل تھے۔ مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد نور باف کہلانے لگے۔

اکبر بادشاہ کے زمانے میں کپڑے بننے کی صنعت اور کپڑوں پر سنہری اور روپہلی کاموں کے پیشے کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ اکبر نے لاہور، فتحپور، احمد آباد اور گجرات میں کپڑے بننے کے کارخانے قائم کئے تھے۔ نقش و نگار، بیل بوٹے بنانے والے صناعوں کو بڑی تعداد میں نوکر رکھا گیا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ خیاطی کے پیشے کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ موجودہ زمانے میں اتر پردیش کے مشرقی اضلاع، بہار، بنگال میں جلاہوں کی کثرت سے آبادی ہے۔

محولا بالا پیشوں کے علاوہ مسلمان دوسرے بہت سے پیشے کرتے تھے۔ جیسے جالی بننے والے، سونا چاندی کا کام کرنے والے، (جوہری اور سنار) جادوگری، چوبدار ی، چاقو فروشی، چمچہ فروشی، چوڑی سازی و فروشی، چڑی ماری، چکن دوزی، حلوائی، حجامی، خاکروبی، دلالی، روئی دھننے کا کام کرنے والے، کپڑے دھونے والے (دھوبی) روغن فروشی، رفوگری، رنگریزی، زرکوبی، زین سازی، سبزی فروشی، سادہ کاری، سواد کاری سیم بافی، سرکہ فروشی، سنگ تراشی، سروتہ فروشی، شمع فروشی، صیقل گری، صندوق سازی علاقہ بندی، کوفت گری، کاغذ فروشی، کٹار فروشی، کمہاری، گلفروشی، گھاس فروشی گاڑی بانی، گندھی، قصابی، مردہ شوئی، میوہ فروشی، مینا کاری، منبت کاری، معماری مہاوتی، ماہی گیری، نان بائی، نیچہ بندی، نجومی، رمالی، قصہ خوانی، مرثیہ خوانی، مثنوی خوانی، بھنڈائی وغیرہ۔

ہندوستان میں پیشۂ رمالی اور منجمی کو بڑا فروغ حاصل ہوتا تھا۔ علاؤ الدین خلجی کے زمانے میں مشہور و معروف تین اعلیٰ پایہ کے رمال تھے۔ مولانا صدر الدین لوطی، عربی رمال کول، اور معین الملک زبیری، دربار مغلیہ نے نجومیوں اور رمالوں کی بڑی سرپرستی کی تھی اور دربار میں انھیں ملازمت دی جاتی تھی۔ اورنگ زیب نے انھیں برطرف کر دیا تھا۔ لیکن اٹھارویں صدی کے شاہان مغلیہ نے پھر سے ان کی سرپرستی شروع کر دی

محمد شاہ کے دربار سے مبشر خاں، منجم خاں اور مرزا محسن تاریخ نویس، نامی نجومی وابستہ تھے۔ اس زمانے میں قلندر بخش جرأت، مرزا فدائی حسین خاں فدا اور حاجی میر علی اکبر، فنِ رمالی میں بڑی شہرت کے حامل تھے۔

مسلمانوں میں مروجہ القاب

اپنی نسلی اور حسبی برتری کو برقرار رکھنے اور ہندی الاصل مسلمانوں سے اپنی فوقیت ثابت کرنے کی غرض سے مسلمانوں نے اپنے مورثِ اعلیٰ حضرت کے ناموں کو اپنے ناموں کے ساتھ بڑھالیا۔ اس بنا پر آجکل مسلمانوں میں بہت سے القاب مروّج تھے۔

(۱) اشراف کے القاب: (الف) سیّد، عموماً وہ شخص جو سید ہونے کا دعویدار ہے اپنے نام کے ابتدا میں میر یا سیّد کا لقب جوڑ لیتا ہے اور نام کے آخر میں نسبی لقب کا اضافہ کرتا ہے۔ کبھی کبھی صرف سیّد لگایا جاتا ہے۔ اور ضمنی لقب چھوڑ دیا جاتا ہے اور بعض مرتبہ پیشے کا نام بھی اختیار کرلیا جاتا ہے اگر وہ پیشہ پاک اور اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔

سیّدوں کے ضمنی لقب عابدی عسکری، باقری، حسینی، حسنی، کاظمی، نقوی، رضوی اور زیدی، چشتی، جلالی، اور قادری، کے القاب عام طور پر صوفیا استعمال کرتے ہیں۔ جو بالعموم سنی ہوتے ہیں۔ اور سیّد، شیخ یا پٹھان نسل کے دعویدار ہوتے ہیں۔

مندرجہ بالا سیّد ضمنی القاب کے علاوہ مندرجہ ذیل القاب ایسے ہیں جو سنّی اور شیعہ دونوں میں عام ہیں۔ عموماً شیعوں میں وہ سیّد ہیں اور سنیوں میں شیخ۔

عباسی، علوی، ہاشمی، جعفری

(ب) **شیخ**:۔ انصاری، فاروقی، خراسانی، ملکی، قدوائی، قریشی، صدیقی، عثمانی

(ج) **مغل فرقے**:۔ عام طور پر مغل اپنے نام کے آگے مرزا کا لقب استعمال کرتے ہیں اور آخر میں حسبی اور نسبی لقب۔ چغتائی، قزلباش تازک، تیموری، ترکمان، ازبیک یا ازبیگ،

(د) **پٹھان قبیلے**:۔ عام رواج کے مطابق پٹھان اپنے نام کے آگے ، خان ، کا لقب اختیار کرتے ہیں۔ اور قبیلے کا نام چھوڑ دیتے ہیں۔ بہر حال اگر قبیلے کے لقب کو اختیار کرتے ہیں تو "خان" کا لفظ حذف کر دیتے ہیں۔ آفریدی، بنگش، بارک زئی، بارک، داؤد زائی درانی، غورگشتی، غوری، کاکر، خلیل، لودی، محمد زئی، اورک زئی، روہیلہ، پٹھانوں کا ایک قبیلہ ہے۔ جو اتر پردیش کے روہیلکھنڈ علاقے میں سکونت رکھتے ہیں۔

مسلم راجپوت

(الف) اتر پردیش میں راجپوتوں کے ذیل فرقے بالکل مسلمان ہیں۔

بھال سلطان (بالخصوص بلند شہر اور سہارن پور میں۔)

خانزادہ (بالخصوص اودھ میں۔)

رنگھیر۔ (اتر پردیش)

لال خانی (برگوجر کی ایک شاخ) سارے اتر پردیش میں پھیلے ہوئے ہیں۔

(ب) راجپوتوں کی اہم اور بڑی نسلیں جن کی مسلمان شاخیں ہیں۔

برگوجر، بھٹی، بلبین، چندیل، چوہان، گوتم، پانور، رانگوار، راٹھور سوم بنسی، تومر،

پیشہ ور ذاتیں:۔ (الف) وہ ذاتیں جو پوری طرح سے مسلمان ہیں۔

آتش باز، باورچی، بھانڈ، بھٹیارا، فقیر، گدی، میراثی، مومن، جلاہا، نان بائی۔
قصاب۔ (ب) وہ ذاتیں جن کی مسلم شاخیں،
دھنیا، کنجڑا، منہار ہیں
(ج) وہ ذاتیں جن کی مسلم شاخیں تعداد میں کم ہیں۔
بڑھئی۔ چکوا، دھوبی، حلوائی، کمہار، لوہار، نائی، تیلی،

اچھوت:۔ بھنگیوں کی چھوٹی ذاتیں۔ ان چھوٹی ذاتوں کی شاخیں، ہندو اور مسلمان دونوں میں پائی جاتی ہیں۔ شیخ مہتر کے علاوہ جو مسلمان ہیں اور لال بیگی جن کی مسلم شاخیں ہیں، ان کی آبادی نسبتاً بہت کم ہے بالمیکی، بانس پھوڑ، دھنک، دہی، غازی، لوری راوت، ہلالخوری یا ہاری، ہیلا، لال بیگی، پتھر پھوڑ، شیخ مہتر۔

مجملاً تقابلی مطالعہ سے یہ بات بڑی حد تک ثابت ہو جاتی ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے ذات پات کے نظام اور ان کے پیشوں میں بڑی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ مزید برآں ان پیشہ وروں کے آپسی سماجی رسوم اپنے ہندو ہم پیشہ سے ملتے جلتے ہیں لیکن موجودہ زمانے میں نیچی ذاتوں میں علم کی اشاعت کی بناء پر انہوں نے مسلم اشراف کے رسم و رواج کو اپنانا شروع کر دیا ہے اور شہروں میں آکر اپنے ناموں کے ساتھ ایسے نسبی القابات جوڑنا شروع کر دیا ہے جس سے ان کی نسبی برتری ثابت ہو سکے اور لوگوں میں ان کو احترام کی نظر سے دیکھا جا سکے۔ یہی حال ہندوؤں کا بھی ہے۔ چھوٹی ذاتوں کے بہت سے پیشہ وروں نے سنگھ وغیرہ کا لفظ استعمال کرنا شروع کر دیا ہے۔

تیسرا باب

ولادت سے وفات تک کی رسمیں

دولت مند اور غریب دونوں ہی طبقے کے لوگوں میں بچے کی ولادت بڑی خوشیوں اور تقریبات کا موقع ہوتا تھا اور اس موقع پر اپنے دستور کے مطابق بہت سی رسمیں ادا کی جاتی تھیں۔ ہندوستان کے مسلمانوں میں ہندوستانی ماحول اور یہاں کے رسم و رواج کے اثرات پندرہویں صدی سے بعد کی صدیوں میں بھی بچے کی ولادت، شادی بیاہ اور موت سے متعلق رسم و رواج میں بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔ عورت کے حاملہ ہونے اور بچے کی ولادت کے بعد سے مرنے تک جتنی بھی رسمیں ہندوستانی مسلمانوں میں مروج ہیں وہ سب کی سب ہندوستانی رسمیں ہیں جن میں سے بہت سی رسمیں تو جوں کی توں اپنائی گئی ہیں۔ بعض کے نام تو وہی ہیں مگر طریقے بدل گئے ہیں اور بعض میں برائے نام فرق کر دیا گیا ہے اور بعض کو بہ تغیر نام مذہبی امور میں شامل کر لیا گیا ہے۔ مثلاً رسم تیجا ہندوؤں میں، فاتحہ یا پھول مسلمانوں میں۔ اگرچہ پھول کا لفظ یہاں بھی مشترک ہے کیوں کہ ہندوؤں میں پھول مردے کی جلی ہوئی ہڈیوں کو کہتے ہیں جو تیسرے روز مرگھٹ سے چن کر جمع کر لیتے ہیں اور اس کے بعد کسی متبرک ندی میں بہا دیتے ہیں۔ تمام مسلمانوں نے اسی رعایت کی مناسبت سے اس روز مردے کی قبر پر اوگجا اور پھولوں کی چادر کا بھیجنا ایک لازمی امر سمجھ کر فاتحہ سوم کا نام پھول رکھ دیا ہے۔ ارگجا، ٹھیٹ ہندی لفظ ہے اور خوشبو کے معنی میں مستعمل ہے۔ مسلمانوں نے برادہ صندل، مشک، کافور، عنبر، عرق گلاب وغیرہ کو ملا کر ایک مرکب تیار کیا اور اس کا نام ارگجا رکھ دیا ہے جسے خاص تیجے کے دن ایک پیالے میں بھر کر اور اس پیالے کو ایک پھولوں سے بھری ہوئی رکابی میں

رکھکر ہر ایک فاتحہ خواں کے آگے لے جاتے ہیں۔ وہ ایک پھول قل ہو اللہ پڑھکر اس پیالے کے اندر ڈالدیتا ہے اور یہ پیالہ متوفی کی قبر پر بھیج کر چادر کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اور بہت سی رسمیں ہیں اور نیز رسمی گیتوں کا یہی حال ہے جو دونوں قوموں کی رسموں اور گیتوں کے مقابلے سے ظاہر ہوتا ہے [1]

بالعموم بچے اور بالخصوص اولاد نرینہ کی خواہش ہر بشر میں پائی جاتی ہے اور بہت دنوں تک اولاد کا نہ ہونا باعثِ تشویش اور مایوسی ہوتا ہے۔ دولت مند اور غریب دونوں ہی اپنی اس خواہش کو بار آور دیکھنے کیلئے ہر طرح کے جتن کرتے ہیں اور اس کوشش میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔ دواؤں کے علاوہ دعائیں، مزاروں پر منت ماننا اور نجومیوں اور جوتشیوں سے اِس سلسلے میں دریافت کرنا ہندوستانی مسلمانوں میں عام تھا۔ میر حسن دہلوی نے دہلی کے بادشاہ کا حال لکھا ہے، جو اولاد نہ ہونے کے سلسلے میں مایوس ہو چکا تھا اور درویشی اختیار کرنا چاہتا تھا۔ اس کے وزیروں نے اُسے بہت تسلی دی اور انہوں نے جوتشیوں اور پنڈتوں کو بلوا کر اس سلسلے میں اِن کی رائے طلب کی۔ میر حسن نے اپنے خاص انداز میں اس واقعہ کو بیان کیا ہے۔

نجومی و رمّال اور برہمن	غرض یاد تھا جن کو اس ڈھب کا فن
بلا کر انہیں شہ کنے لے گئے	جونہی روبرو سب وہ شہ کے گئے
کیا قاعدے سے ٹھہر کر سلام	کہا شہ نے میں تم سے رکھتا ہوں کام
نکالو ذرا اپنی اپنی کتاب	مرا ہے سوال اس کا لکھو جواب [2]

---

[1] ملاحظہ ہو۔ رسوم دہلی از مولوی سید احمد۔ دہلوی، مطبوعہ رام پور ۱۹۶۵ء، ۳۷-۳۸

[2] مجموعہ مثنویات میر حسن (نول کشور، ۱۹۴۵ء) ص: ۱۷-۱۹

بچے کی ولادت اور اس سے قبل کی رسمیں

حمل قرار پانے کے وقت سے حاملہ عورتوں کا خاص طور پر خیال رکھا جاتا تھا اور تردّد اور اضطراب کو اُن کے نزدیک تک پھٹکنے نہیں دیا جاتا تھا۔ اور اس وقت سے بچّے کی ولادت کے ایک سال بعد تک طرح طرح کی رسمیں اور تقریبات عمل میں آتی تھیں اور اُن موقعوں پر رشتہ داروں اور یار دوستوں کو شریک کیا جاتا تھا۔

ستوانسا: جب حمل کا ساتواں مہینہ شروع ہوتا تھا تو ستوانسا کی رسمیں عمل میں آتی تھیں۔ اس موقع پر میکے والے سدھوڑ لے کر آتے تھے۔ سدھوڑ ہندی لفظ بمعنی سات کے ہیں کیوں کہ اس میں سات طرح کی ترکاریاں، میوے اور پکوان ہوتے تھے۔ اس وجہ سے اس کا یہ نام رکھدیا گیا۔ یہ رسم بھی ہندوانہ ہے۔ پنجاب میں اس رسم کو ساتواں کہتے ہیں۔ اس موقع کی رسم کے مطابق سہ پہر کو دوجیا عورت کی گود بھری جاتی تھی۔ پہلے اُسے نہلاتے، رنگین لباس پہناتے، لال ڈوپٹہ اڑھاتے، پھولوں کا گہنا پہناتے، نئے سرے سے دولہن بناتے، بعدازیں اس کی گود میں نندیں کھانے کی سات ترکاریاں، میوہ، ناریل وغیرہ ڈالتی تھیں۔ اس کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ اس کی گود بال بچّوں سے ہمیشہ بھری رہے اور اُس کو اچھا پھل ملے۔ گود کی ترکاری، میوہ، اور اوڑھنی اور نیگ کے روپے دولہا کی بہنیں لے لیتی تھیں اور باقی چیزیں اوروں میں تقسیم کردی جاتی تھیں۔ اس کے بعد نندیں ناریل توڑتی تھیں۔ اگر اس کی گری سفید نکلتی تو کہتی تھیں، اُجلا پھل یعنی لڑکا پیدا ہوگا۔

نوماسا: جب نواں مہینہ شروع ہوتا تو دولہن کے میکے سے اس کا جوڑا، کنگن، مِسّی، عطر، پھول، چاند کی مہرنی، نیل کی نقرئی پیالی لال اوڑھنی اور اس میں سات رنگ کے میوے، بہنوں کے نیگ اور پنجیری[1] کے روپے بھیجے جاتے تھے۔ سسرال

---

[1] پنجیری میں خربوزہ کے بیج، شکر اور گھی کے ساتھ بھون کر میدہ یا سوجی میں ملائے جاتے تھے۔

والے پنجیری بناتے اور سب لوگوں میں تقسیم کرتے تھے۔ سسرال کے لوگ یعنی قریبی رشتے کی عورتیں بھی جمع ہوتی تھیں اور ستوانسے کی طرح اس کی گود بھری جاتی تھی۔

ہندوؤں میں لڑکی کی ولادت منحوس سمجھی جاتی تھی اور اسی طرح مسلمانوں میں دختر کی پیدائش پر اگرچہ غم کا اظہار نہ کیا جاتا تھا مگر خوشی کا اظہار اس پیمانے پر نہ ہوتا تھا جس طرح لڑکے کی ولادت پر ہوتا تھا۔ مگر محل شاہی کی عورتیں اس موقع پر بھی خوشیاں مناتی تھیں اور اپنی مسرت کے اظہار میں کافی روپیہ صرف کرتی تھیں۔

جب دردِ زہ شروع ہوتا تھا تو بی بی مریم کا پنجہ ایک پتا جس کی شکل ہاتھ کی طرح ہوتی تھی ایک پانی کے گھڑے میں ڈال دیا جاتا تھا۔ جوں جوں ولادت کا وقت قریب آتا جاتا تھا۔ وہ پتا کھلتا جاتا تھا اور بچہ ہونے کے وقت وہ پورا کھل جاتا تھا۔ عام عقیدہ یہ تھا کہ اس سے بچے کے پیدا ہونے میں آسانی ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں عورت کے کمر میں تعویذ اور گنڈے بھی باندھے جاتے تھے اور کبھی کبھی شاہی روپیہ جس میں کلمہ کندہ ہوتا تھا دھو کر اسے پلایا جاتا تھا۔

بچے کے پیدا ہونے کے بعد بہت سی چھوٹی رسمیں ادا کی جاتی تھیں۔ پہلے بچے کو نہلاتے تھے، پھر سر کو چاروں طرف سے دبا کر گول کر دیتے۔ سر پر رومال باندھتے۔ گلے میں کرتہ اور سر پہ ٹوپی پہنا تے۔ اور زچہ کے پیٹ سے پٹی باندھ دیتے تھے۔

اذان: بعد ازیں نو مولود کے کانوں میں اذان دلوائی جاتی تھی اور یہ رسم اب بھی جاری ہے۔ اس موقع پر کنبہ کے لوگوں میں پان اور بتاشے تقسیم ہوتے تھے۔

شہد چٹانا: ابو الفضل نے ہندوؤں کے ہاں بچہ کی ولادت کے ضمن میں لکھا ہے کہ نو مولود کا باپ سونے کی ایک انگوٹھی سے شہد اور تیل ملا کر بچہ کو چٹاتا تھا۔

مسلمانوں میں اس رسم کا ذکر کرتے ہوئے جعفر شریف نے لکھا ہے "کچھ لوگوں (بالخصوص تعلیم یافتہ طبقے) میں یہ رسم جاری ہے کہ کوئی مقدس اور صاحب علم شخص اپنی انگلی شہد میں ڈبو کر یا تھوڑا سا کھجور چبا کر یا انگور کھا کر بچے کے منہ میں ڈالتا ہے اور یہ عمل بچے کو دودھ پلانے سے پہلے کیا جاتا۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کی علمیت اور اس کا تقدس اس بچے میں تحلیل ہو جائے۔ اس رسم کو ادا کرنے کے بعد حضرت سرور کائنات کے نام کی فاتحہ کچھ مٹھائی اور پان کے پتوں پر ہوتی تھی۔ حاضرین اور رشتہ داروں میں اس کو بانٹ دیا جاتا تھا"

اس کے بعد بچے کو گھٹی پلائی جاتی تھی جس کے اجزا یہ ہیں۔ چھوٹی بڑی ہڑ، منقیٰ، باؤ بڑنگ، باؤ کھمبہ، عناب، سونف، گلاب کے پھول، گلاب کا زیرہ، نرکچور، انار کلی، املتاس مصری، اور بعض لوگ بڑی چھوٹی ہڑ کے عوض بادام اور اجوائن ڈالتے تھے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اول دن شہد، دوسرے دن گھٹی اور تیسرے دن دودھ پلایا جاتا تھا۔

پتی اور چھٹی: بچے کی ولادت کے تیسرے دن پتی سے متعلق رسمیں ادا کی جاتی تھیں۔ چوتھے دن دادہال اور ننہال دونوں طرف کے لوگ جمع ہوتے تھے اس مجلس میں رقص و سرود ہوتا تھا اور لذیذ کھانوں سے مہمانوں کی ضیافت کی جاتی تھی۔

چھٹی کے دن اپنی حیثیت کے مطابق ہر طبقے کے لوگوں میں خوشیاں منائی جاتی تھیں بادشاہوں اور امیروں کے ہاں اعلیٰ پیمانے پر اہتمام کیا جاتا تھا۔ ایک بادشاہ کے ہاں اس تقریب کا ذکر کرتے ہوئے میر حسن دہلوی نے لکھا ہے

چھٹی تک غرض تھی خوشی ہی کی بات   کہ دن عید اور رات تھی شب برات

چھوچھک: اس موقع پر زچہ کے میکے سے چھوچھک آتی تھی امیروں کے ہاں باجے گاجے کے ساتھ اور متوسط طبقے کے لوگوں کے ہاں ظاہری شوبھا اور رونق

چوکی کے ساتھ حسبِ ذیل اشیا آتی تھیں۔

سونے یا چاندی کی ہنسلی، کڑے، پیتل کے گھنگرو، چاندی کے چھٹے بٹے، جھنیاں جھنجھنے، سونے کی ڈال، چاندی کے بنے ہوئے چاول، کرتے، ٹوپیاں، پوتڑے دوہرے، سوزنیاں، گھی کے ہنڈے، مرغوں کی کھانچیاں، عقیقے کے بکرے، ان پر گوٹے کناری کی جھولیں، سینگوں پر چاندی کی شنگوٹیاں، اگر میکے والے نواب یا شہزادہ ہوتے تو ہاتھیوں پر چاندی کا پنگورا ورنہ کہاروں کے کندھوں پر ہنڈولنا مردوں پر نیچے کی پلنگڑی، مونگ اور چاول کی بوریاں بھی ہوتی تھیں یہ رسم اب بھی جاری ہے اور اسی انداز سے ادا کی جاتی ہے۔ اس تقریب میں اب وہ شان و شوکت باقی نہیں رہی جو عہد مغلیہ میں پائی جاتی تھی۔

شاہ عالم ثانی نے چھٹی کی رسم کا یوں ذکر کیا ہے۔

ننا سبھو سن بیگم جان کے نانی اور نانا جیا ہلسائے

جان چھٹی مل چاؤ سوں، کھچڑی نوبت چار بجاوت لائے

اِس موقع پر جو گیت گائے جاتے تھے وہ گیت وہ تھے جو دیوکی جی نے کرشن کی ولادت پر گائے تھے۔ ان گیتوں کے لفظوں، خیالوں اور ڈھنگوں سے صاف ہندوانی رسموں اور عقیدوں کا ثبوت ملتا ہے۔ ایک گیت ملاحظہ ہو۔

البیلے نے مجھے درد دیا سانولیا نے مجھے درد دیا
البیلے نے مجھے درد دیا
جاؤ کھولڑ کے باوا سے اونچی نوبت دھرا دے
البیلے نے مجھے درد دیا، پا ئیلیا نے مجھے درد دیا[1]

---

[1] رسوم دہلی: ۵۲

زچّہ کو تارے دکھانا:۔ چھٹی کی رات کو دالان کے آگے چوکی بچھائی جاتی تھی اور بچّے اور زچہ کا بناؤ سنگھار کرتے سموسے دار کارچوبی کی پٹی دونوں کے سر پر باندھتے اور اِن دونوں کو باہر لاتے۔ اِس موقع پر زچہ، بچّہ کو گود میں لے کر باہر آتی۔ دو عورتیں دونوں پہلوؤں میں ننگی تلواریں لئے ساتھ ہوتی تھیں۔ دائی آٹے کی چومک (آٹے کا ایک چراغ جو چوموہا بنایا جاتا ہے۔ اس میں چار بتیاں اور گھی ڈال کر جلایا جاتا ہے) ہاتھ میں لیے آگے آگے چلتی تھی۔ زچہ بچّے کو گود میں اور قرآن شریف کو سر پر رکھ کر آسمان کی طرف دیکھتی تھی اور چوکی پر کھڑے ہو کر سات تارے گنتی تھی۔ اِس وقت دونوں تلواروں کی نوک سے نوک ملا کر زچّہ کے سر پر قوس بنا دیتے تھے تاکہ اوپر سے جن اور پری کا گزر نہ ہوسکے۔ اِدھر زچہ تارے دیکھنے جاتی اور اُدھر لڑکے کا باپ تیر کمان لیکر زچہ کے پلنگ پر کھڑا ہو جاتا اور پوری بسم اللہ پڑھکر چھت پر تیر لگاتا گویا فرضی مِرگ مارتا تھا۔ چنانچہ اس رسم کا نام ہی مرگ مارنا پڑ گیا۔ مرگ مارنے کا نیگ، ساس، داماد کو دیتی تھی۔

شاہ عالم ثانی نے شاہی محل میں تارے دکھانے کی رسم کا یوں ذکر کیا ہے

گاوت منگل چار گنی مل تاپخ لکھیں دھن وار دیو ہے!

دادی، پھوپھی خوشحال پھریں من انگ سمات نہ پھول گیو ہے

تارے دکھانے کے لیت بلائیں سو مندر بیچ بنو دیو ہے

اکبر شاہ کے نند بھیو، سب کے گھر بیچ آنند بھیو ہے

یہ رسم مغلیہ خاندان میں عام طور پر برتی جاتی تھی۔ جب بہادر شاہ ظفر کے ہاں شہزادہ کی ولادت ہوئی تو بادشاہ نے مرگ مارنے کی رسم ادا کی تھی۔

دہیں پھر شاہ نے یہ رسم کرواں

چھپر کھٹ پر قدم رکھ ہو کے شاداں

ادا کر حرف بسم اللہ سارا
کمان و تیرِ کر مرگ مارا

نمودار اس طرح تھا سقف میں تیر
فلک پر کہکشاں کی جیسے تحریر

تارے دیکھنے کے بعد زچہ آ کر پلنگ پر بیٹھ جاتی تھی۔

بگیر بچہ

بعد ازیں زچہ کے آگے کے تورے اور چوک میں روپے ڈال کر دائی کو بطور انعام دیئے جاتے تھے اور قلعہ معلّی (دہلی) میں اس کے ساتھ ایک اور رسم بھی ادا کی جاتی تھی جسے "بگیر بچہ" کہتے تھے۔ اس کا قاعدہ یہ تھا کہ سوا پانچ سیر کا ایک میٹھا روٹ زمین میں لال کر کے اس میں پکاتے تھے اور بیچ میں سے خالی کر کے روٹ کا صرف گردہ رہنے دیتے تھے۔ اس کے اوپر ننگی تلواریں اور دائیں بائیں تیر باندھ کر لٹکا دیتے تھے۔ سات سہاگنیں جن میں سے تین حلقے کے سامنے اور چار بائیں طرف پرا باندھ کر کھڑی ہو جاتی تھیں۔ ان میں سے ایک عورت روٹ کے گردے میں سے بچے کو دیتی اور کہتی کہ "بگیر بچہ" دوسری "اللہ نگہبانِ بچہ" کہہ کر لے لیتی اور اپنی ٹانگوں میں سے بچہ کو نکال کر تیسرے سے کہتی "بگیر بچہ" غرضکہ اسی طرح ساتوں سہاگنیں سات مرتبے بچے کو روٹ کے حلقے اور اپنی ٹانگوں میں سے نکالتی تھیں۔ یہ رسم ترکی الاصل ہے۔

بقول مولوی سید احمد دہلوی "ہندوؤں کی طرح مسلمانوں میں بھی گیارہ دن سے لے کر تیرہ دن تک سوڑہ یعنی سُوتک یا چھوت رہتی ہے۔ اس عرصہ تک زچہ ناپاک سمجھی جاتی ہے اور اس کے پاس پرہیزی بچوں کو آنے جانے نہیں دیتے بعض وہمی عورتیں پیٹ والیوں کو بھی اس جگہ سے بچاتی ہیں اور اتنے دنوں تک گھر بھی اور زچہ بھی ناپاک یعنی بھرشٹ خیال کئے جاتے ہیں"

سروان کرنے کی رسم: زچّہ کو تارے دکھانے کی رسم کے بعد "سروان کرنے کی رسم" ادا کی جاتی تھی۔ تمام عورتوں کا یہ عقیدہ تھا کہ اس بچے کو جس کے ابھی دانت نہ نکلے ہوں، اگر کوئی اپنے سر سے اونچا اٹھائے تو اس کو سفید دست آنے لگتے ہیں اور اگر پہلے ہی ذیل عمل کر لیا جائے تو وہ بچہ اس بلا سے محفوظ رہتا ہے۔ اس عمل کو اس طرح سے کیا جاتا تھا کہ پلنگ یا چارپائی کی ادوان نکال ڈالتے تھے اور پھر دو عورتوں کو جن میں سے ایک ماں اور ایک بیٹی کا ہونا لازمی تھا، اس ٹوٹکے کے واسطے بلاتے تھے۔ ایک عورت اس پلنگ کے اوپر مائیں ر پائینتی کی وہ موٹی رسی جس پر ادوان ڈالتے ہیں) کی طرف اور دوسری پائینتی کے نیچے بیٹھ جاتی تھی۔ اوپر والی عورت بچّے کو ادوان کی خالی جگہ سے نکال کر نیچے والی عورت کو دیتی تھی اور سات مرتبہ یہی فعل کرتی تھی۔ دہلی کے کچھ خاندانوں میں یہی رسم "شیروان" کے نام سے موسوم تھی۔

رسم دھمن: سیالکوٹ اور گجرات (واقع پنجاب) کے مسلمان اس رسم کو ادا کرتے تھے۔ گجرات میں زچّہ پانچویں یا ساتویں دن غسل کرتی تھی اور نیا لباس زیب تن کرتی تھی۔ روٹی اور حلوہ کینے کے لوگوں میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ یہ رسم "دھمن کرنا" کہلاتی تھی۔

بچے کا نام رکھنا: ابو الفضل نے لکھا ہے کہ جب سُوتک کے دن ختم ہو جاتے تھے تو دوسرے دن بچّے کا نام رکھنے سے پہلے یہ دیکھتے تھے کہ زائچہ میں قمر کس برج اور منزل میں ہے۔ اور پھر جو حرف اس سے منسوب ہوتا، نام میں بھی وہی سرِ حرف رکھتے۔ چار حرف سے زیادہ کا نام بُرا سمجھا جاتا تھا۔ بقول جعفر شریف بچّے کا نام ولادت کے دن رکھا جاتا تھا یا جیسا کہ ملک کے زیادہ تر حصّے میں دستور تھا، نام رکھنے کی رسم ساتویں دن ادا کی جاتی تھی۔

منوچی کا بیان ہے کہ اگر مغلیہ خاندان کے کسی شہزادہ کے ہاں اولاد نرینہ ہوتی تو بچّہ کا نام اس کا دادا تجویز کرتا تھا۔ وہ اس دن اُسکے لئے وظیفہ بھی مقرر کرتا تھا لیکن اپنے لڑکوں سے کم۔ وہ کم سے کم تین سو روپے سالانہ اس بچے کے لئے مقرر کرتا تھا۔ اس کے برخلاف اگر کسی امیر کے ہاں لڑکا پیدا ہوتا تھا تو وہ بادشاہِ وقت سے اس کا نام رکھواتا تھا۔ مرزا مظہر جانِ جاناں کا نام "جانِ جان" اورنگ زیب نے تجویز کیا تھا۔

عقیقہ یا منڈن: ابو الفضل کا بیان ہے کہ جب بچّہ ایک سال یا تین سال کا ہو جاتا تھا تو اس کے سر کے بال منڈواتے جاتے تھے۔ بعض لوگ پانچویں سال اور بعض ساتویں اور بعض آٹھویں سال بال ترشواتے تھے۔ اور اس موقع پر جشن منایا جاتا تھا۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں یہ رسم چودھویں دن ادا کی جاتی تھی اور بچے کے بالوں کے وزن کے برابر چاندی یا سونا غربا اور مساکین میں تقسیم کیا جاتا تھا۔

چلّے: چلّے کے معنی چالیس روز کے ہیں۔ چوں کہ زچّہ چالیسویں دن بڑا چلّا نہاتی ہے۔ اور اس سے پہلے بھی اُسے تین مرتبہ نہلایا جاتا ہے۔ اس وجہ سے بڑے چلّے کی مناسبت سے ہر ایک غسل نفاسی یعنی غسل زچگی کو چلّا کہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ زچّہ دسویں دن نہاتی تھی تو اسے دسواں، بیسویں دن نہاتی تو بیسواں اور مہینے کو نہاتی تو اسے مہینے کا یا چھوٹا چلا کہتے تھے۔ چالیس روز میں بڑا چلّہ نہایا جاتا تھا۔ اس روز زچّہ اور بچّہ دونوں نہا دھو کر معیاد زچگی سے فراغت پاتے تھے اور اسی روز زچّہ اپنے میکے پاؤں پھیرنے جاتی تھی۔

مرنڈوں کی رسم: چوں کہ مرنڈے مٹھیاں بند کر کے بناتے ہیں اور بچّہ بھی اُن دنوں مٹھیاں بند کرنا شروع کر دیتا ہے۔ لہٰذا اس نسبت سے اس رسم کا نام ہی مرنڈا رکھ دیا گیا۔ جب بچّہ پانچ یا چھ مہینے کا ہو جاتا تھا اور ہاتھوں کی مٹھیاں بند کرنے لگتا تھا تو نانی کے ہاں سے گیہوں کے یا مُرمُروں کے مرنڈے یا حسب حیثیت

موتی چور کے لڈو اور خشخاش یا گیہوں کی کھنگیاں آتیں اور دولہن کے رشتہ داروں میں بانٹی جاتی تھیں۔

دانتوں کے نکلنے کی رسم:۔ جب بچے کے دانت نکلنے شروع ہوتے تو پھوپیاں کھوپرا چبا کر اس کے منھ میں پھونکتی تھیں اور اس کا انہیں نیگ دیا جاتا تھا عورتوں کا خیال تھا کہ کھوپرا چبا کر بچے کے منھ میں ڈالنے سے دانت بآسانی نکل آتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں دیہات کی عورتیں بچوں کے گلے میں مچھلی کی دانتوں کی بدھی ڈالتی ہیں تاکہ آسانی سے دانت نکل آئیں۔

برس گانٹھ یا سالگرہ:۔ ابوالفضل رقمطراز ہے کہ ہندوؤں میں یہ رسم تھی کہ تاریخ ولادت کا خیال رکھ کر ہر سال اسی تاریخ کو ایک دعوت کی جاتی تھی۔ اور ایک ڈوری میں ایک گرہ کا اضافہ کر دیتے تھے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مسلمانوں کے ہر طبقے میں یہ رسم جاری وساری تھی۔ بادشاہوں اور امیروں کے ہاں جشن اور بڑی خوشیوں کا موقع ہوتا تھا اور بڑی دھوم دھام ہوتی تھی۔ ہر سال تاریخ ولادت کے دن ایک ڈوری میں عمر کے شمار کرنے کی غرض سے ایک گانٹھ بڑھادی جاتی تھی۔ میسز میر حسن علی نے لکھا ہے:۔

۔ ہر خاندان میں ہر ایک لڑکے کی ہمیشہ سالگرہ منائی جاتی ہے۔ اس رسم کے ادا کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ ماں اپنے پاس ایک ڈوری رکھتی ہے۔ ہر سال تاریخ ولادت کے دن اس میں ایک گانٹھ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ لڑکیوں کی عمر کا شمار، چاندی کے ایک تار میں گانٹھیں لگا کر یا گردنی میں ہر سال ایک چھلّے کا اضافہ کر کے کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے بچوں کی عمر شماری کا صرف یہی طریقہ ہے؛

مختصر یہ کہ بادشاہوں اور امیروں کے ہاں اس موقع پر بڑی خوشیاں منائی جاتی تھیں رقص وسرود کی محفلیں سجتی تھیں۔ آتش بازی چھوڑی جاتی تھی بچے کو اس کی عمر کی مناسبت سے کھلونے دیئے جاتے تھے۔ دعوت طعام کا اہتمام ہوتا تھا اور اس موقع پر غریبوں کو نظرانداز

نہیں کیا جاتا تھا - اِس دن درباری شعرا, قطعۂ مبارکباد سالگرہ لکھ کر حاضر ہوتے تھے اور انھیں انعام واکرام سے نوازا جاتا تھا۔

حالانکہ یہ بات مبالغہ سے خالی نہیں ہے مگر تاریخ احمد شاہی کے مصنّف نے لکھا ہے کہ قدسیہ بیگم روالدہ احمد شاہ بادشاہ بن محمد شاہ بادشاہ ہ نے اپنی سالگرہ کے موقع پر دو کروڑ روپے صرف کئے تھے۔ وہ آگے لکھتا ہے: "اس طرح کی مجلسِ عیش منعقد ہوئی تھی کہ بادشاہوں کی سالگرہ کے موقع پر ایسا جشن ممکن نہ تھا"۔

شاہ عالم ثانی نے نادرات شاہی میں اپنے لڑکے اکبر شاہ کی سالگرہ کے جشن کا کئی جگہ ذکر کیا ہے۔

شبھ دن، شبھ مہورت، کاج بھئے گھر اب سنوارے کے
دیو مبارک سب مل آج برس گانٹھ بھئی اکبر شاہ پیارے کے

پالنا:- عام طور پر بچے کو قریب سال ڈیڑھ سال کی عمر تک پالنے پر ہی سلا دیا جاتا تھا۔ یہ پالنا چھوچھک کے ساتھ اس کی ننہال سے آتا تھا۔

بیگم خان کے پتر بھیو، ہَس مود سے گو دکھلاوت نانا
لوری دے چوم جھلاوت پالنا نانی جیہ بُروئی سکھ مانا

دودھ بڑھانا مختلف حالات کے پیشِ نظر بچے کے دودھ بڑھانے کا وقت متعین نہ تھا۔ ضرورت اور وقت کے تقاضے کے مطابق بچے کا دودھ بڑھایا جاتا تھا۔ آج کل بھی بالعموم بچے کو اس وقت تک ماں کا دودھ پلایا جاتا ہے جب تک اس کی ماں دوبارہ حاملہ نہیں ہو جاتی اور اس کے بعد فوراً ہی دودھ چھڑا دیا جاتا ہے۔ میر حسن دہلوی کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک عورت کے ایک مرتبہ بچہ ہو جائے اور پھر وہ کئی سال تک حاملہ نہ ہو تو ایسی صورت میں بچے کی عمر تین یا چار سال کی ہو جاتی تھی تو ماں کا دودھ چھڑا

دیا جاتا تھا۔

وہ محل جب کہ چھٹے برس میں لگا! بڑھایا گیا دودھ اس ماہ کا

اس موقع کی رسموں کا ذکر کرتے ہوئے سید احمد دہلوی لکھتے ہیں:۔

"اس میں کھجور تلتے ہیں، ننہیال اور ددھیال کے لوگ جمع ہوتے ہیں۔ ایک غوری میں کھجوریں بھر کر بچے کے آگے رکھتے ہیں تاکہ وہ اس میں سے اٹھالے۔ اگر بچے نے ایک کھجور اٹھائی تو سب خوش ہو گئے اور کہا بس ہمارا ننھا صرف ایک دن ضد کرے گا۔ اور جو دو چار کھجوریں اٹھائیں تو کہا کہ یہ تو بڑا ہی ضدی ہوگا کم سے کم چار دن تو ضرور مچلے گا"

رسم ختنہ مسلمانوں کی یہ ایک شرعی رسم ہے۔ لیکن ہندوستانی مسلمانوں نے اس موقع کے لئے بھی دوسری رسمیں اپنائی تھیں۔ مثلاً جب بچے کی ختنہ کی رسم ادا ہونی ہوتی تو اسے پہلے شادی میں مایوں کی طرح زرد کپڑے پہناتے، گھوڑی پر چڑھاتے اور اُسے فرضی دولہا بناتے تھے۔ تراشی ہوئی کھال ایک کپڑے کی دھجی میں رکھکر بچے کے بائیں پاؤں میں باندھ دیتے تھے تاکہ کسی کا پرچھاواں نہ پڑے اور کچھ زمانے پہلے تو ساتھ ہی مور کا پر بھی باندھ دیا کرتے تھے۔ مگر انیسویں صدی کے اواخر میں یہ رسم شرفا میں تو باقی نہیں رہی مگر نچلے طبقے کے مسلمانوں میں اب بھی باقی رہ گئی ہے۔ جب بچے کا زخم اچھا ہو جاتا تو پاؤں میں سے کھال کھول کر پھینک دیتے تھے اور اس کے بعد گھوڑی چڑھانے کی رسم ادا ہوتی تھی۔

گھوڑی چڑھانا:۔ اس دن پھر رشتے اور کنبے کے لوگ جمع ہوتے تھے بچے کو نہلاتے دھلاتے، نیا جوڑا زیب تن کراتے، اور اُسے دولہا بناتے تھے۔ لڑکے کو گھوڑی پر چڑھا کر باجے گاجے کے ساتھ کسی بزرگ کے مزار پر لے جاتے۔ دلی والے جامع مسجد کے اندر آثار شریف میں بچے کو لے جا کر سلام کراتے اور ملیدہ چڑھاتے تھے۔ دوسرے علاقوں میں کسی بزرگ کے مزار یا مسجد میں لے جا کر یہ رسم ادا کی جاتی تھی۔ ختنہ کے بعد مہمانوں کو کھانا کھلایا جاتا تھا، رقص و سرود کی محفل بھی ہوتی تھی اور عورتیں سہاگ گھوڑیاں

گاتی تھیں۔ یہ رسم ہندو کشمیریوں کی جنیو کی رسم سے مطابقت رکھتی تھی۔ مگر مغلوں میں ان شہزادوں کا ختنہ نہیں ہوتا تھا جو تخت و تاج کا وارث ہونیوالا ہوتا تھا۔ مولوی سید احمد دہلوی نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے

جلال الدین محمد اکبر بادشاہ نے چوں کہ استحکام سلطنت ازدیاد ارتباط و موانست کی غرض سے ہندی عقائد و مراسم کو اختیار کر لیا تھا اور اس کا یہاں تک رواج ہو گیا تھا کہ اب اس آخر وقت میں بھی جو شہزادہ تخت کا حق دار خیال کیا جاتا تھا وہ آداب تخت ہند کے پاس و لحاظ سے ختنہ نہیں کراتا تھا اور دیگر سلاطین یعنی بادشاہ کے وہ خاندانی جن کے ورثہ میں تخت نشینی نہیں آسکتی تھی وہ حسب شریعت ختنہ کراتے تھے"۔

میر حسن دہلوی نے ایک فعل شہزادہ کی ولادت سے لے کر اس کی شادی تک کے تمام حالات و رسم و رواج کا تفصیلی ذکر کیا ہے لیکن اس میں ختنے کی رسم کا کہیں ذکر نہیں کیوں کہ وہ تخت و تاج کا وارث ہونے والا تھا۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ تخت و تاج کے وارث شہزادہ کا ختنہ نہیں ہوتا تھا۔

ناک کان چھدوانے کی رسم: لڑکیوں کے کان اور ناک چھدوائی جاتی تھی تاکہ وہ زیورات کا استعمال کر سکیں۔ اس موقع کی رسم کے مطابق کھوپرا اور مصری نہال اور ددھیال والوں میں تقسیم کی جاتی تھی۔ کن بندھے یعنی کان چھیدنے والے کو اس کا نیگ دیا جاتا تھا کان چھیدنے والے عام طور پر ہندو ہوتے تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ رسم بھی ہندوؤں سے لی گئی تھی۔

بسم اللہ خوانی: ہندوؤں کے ہاں یہ رسم تھی کہ جب لڑکے کی عمر چار سال کی پوری ہو جاتی اور پانچواں سال شروع ہوتا تو اسے پاٹھ شالا یعنی مکتب بھیجا جاتا تھا اور اس موقع پر بھی خوشی کی تقریب ہوتی تھی۔ مسلمانوں میں بھی یہی رسم پائی جاتی تھی۔ اس موقع پر لڑکے کو نہلا دھلا کر نئے کپڑے پہنائے جاتے اور اسے دولہا بنایا جاتا تھا۔ ہر طبقے کے لوگ

اس تقریب کو اپنی حیثیت کے مطابق مناتے تھے شاہ عالم ثانی نے اپنے لڑکے اکبر شاہ ثانی کی بسم اللہ خوانی کے رسوم اور تقریبات کا یوں ذکر کیا ہے۔

مہندی آنا اور رچانا۔ شادی بیاہ کی طرح اس موقع پر بھی بچے کے مہندی لگائی جاتی تھی۔ نیا جوڑا پہنایا جاتا تھا۔ سر پر سہرا باندھا جاتا گلے میں ہار ڈالے جاتے، کان میں گوشوارہ یا طرّہ لٹکایا جاتا اور پوری طرح سے اسے دولہا بناتے تھے

مونچھوں کا کونڈہ جب لڑکے کی عمر سترہ یا اٹھارہ برس کی ہو جاتی تھی اور اس کی مسیں بھیگنے لگتی تھیں تو مونچھوں کا کونڈہ کیا جاتا تھا یعنی پیغمبر صاحب کی نیاز بطور شکرانہ دلوائی جاتی تھی کیونکہ لڑکا اسلامی سے سن بلوغیت کو پہنچ گیا تھا۔ یہ نیاز سوئیوں پر ہوتی تھی۔ دستور کے مطابق اس موقع پر لڑکے کی مونچھوں پر صندل گھس کر انگلیوں کے بجائے ایک روپے کے سکے سے لگاتے تھے۔ اس نیاز کے کھانے کو عورت اور مرد دونوں کھا سکتے تھے جبکہ بی بی کی فاتحہ کا کھانا صرف عورتیں ہی کھا سکتی تھیں۔

رتجگا۔ رتجگا کے لغوی معنی شب بیداری کے ہیں جس میں رات بھر بیدار رہ کر عبادت کی جاتی ہے لیکن ہندوستان کی مسلمان عورتوں نے خوشی کی تقریبوں کے موقعوں پر رات بھر جاگنے اور نیاز دلانے کا نام رتجگا رکھ لیا ہے۔ لکھنؤ میں اس کو "خدائی رات" بھی کہتے ہیں یہ رتجگاہ پانچ تقریبوں، یعنی چھٹی، دودھ چھٹائی، سالگرہ، بسم اللہ خوانی اور بیاہ کے موقعوں پر بالخصوص عمل میں آتا تھا۔ اس موقعہ پر ساری رات گلگلے تلے جاتے تھے اور اللہ میاں کا رحم بنایا جاتا تھا۔ نیاز دلوائی جاتی تھی۔ اور بی بی فاطمہ کی نیاز بھی اس کے ساتھ ہی خشکہ یا زردہ پر دلوائی جاتی تھی۔ بی بی کی نیاز یا صحنک میں سات قسم کی ترکاریاں اور سات ہی قسم کے میوے رکھے جاتے تھے۔ نیاز کا کھانا کورے برتنوں میں نکالا جاتا تھا۔ بی بی کے نیاز کے لئے سوا پانچ سیر چاول پکائے جاتے تھے۔ اس پر ڈھائی سیر کھانڈ اور ڈھائی ہی سیر دہی ڈالا جاتا تھا۔ اس میں

مسّی تیل، سُرمہ، مہندی، کلاوہ، صندل، اور پانچ آنے چراغی کے بھی رکھے جاتے تھے۔ نیاز کا کھانا صرف باعصمت عورتیں کھاتی تھیں۔ شاہ عالم ثانی نے اکبر شاہ کی سالگرہ کے موقع پر رتجگا کا یوں ذکر کیا ہے۔

گاوت منگل چار بے تیہ آپس میں مل رات جگائی
باجب تال مہچنگ پکھاوج، گائے گنی نوچھاور پائی
لاکھوں سال ہلاس ہلاس سوں، راج کرو سکھ سوں سکھدائی
اکبر شاہ کی سالگرہ، شاہ عالم کو سب دیت بدھائی

شادی بیاہ کی رسمیں

ابتدا میں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ ہندی نژاد اور ہندی الاصل مسلمان اور ان کی عورتیں نہ صرف اس ملک کی رسموں کی گرویدہ تھیں بلکہ ان رسموں میں اپنی طرف سے اضافہ کرنے کا ارادہ بھی ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ اس وجہ سے مسلمان ہونے کے بعد بھی وہ ہندوستانی رسم و رواج عادات و اطوار کو اس انداز سے اپناتے رہے کہ انہیں اس بات کا خیال تک بھی نہ رہا کہ اسلام اور اسلامی طرزِ معاشرت سے اُن رسوم کا دور کا بھی واسطہ نہیں مختصر یہ کہ مقامی اور معمولی فرق کے علاوہ شمالی ہندوستان میں شادی بیاہ کے رسم و رواج ہر طبقے کے مسلمانوں میں یکساں تھے اور صرف ظاہری شان و شوکت اور ٹیم ٹام میں تفاوت پایا جاتا تھا۔ چند رسموں کے علاوہ ہندو اور مسلمان دونوں کے رسم و رواج میں بڑی حد تک یکسانیت پائی جاتی تھی اگر کوئی فرق تھا تو ناموں کا۔ مرزا قتیل، جو دونوں قوموں کی رسموں سے بخوبی واقف تھا۔ رقمطراز ہے۔

ہندوستان کے مسلمان بیٹے اور بیٹی کی شادی میں چند رسموں کو چھوڑ کر جیسے آگ کے گردِ چکر لگانا۔ باقی سب رسمیں ہندوؤں کی طرح کرتے ہیں۔ جیسے لڑکی اور لڑکے کو زرد کپڑے پہنانا

اور کلائی میں ریشمی کلاوا باندھنا، عقد سے فارغ ہونے تک دولہا کے ہاتھ میں لوہے کا ہتھیار پکڑے رہنا اور راسوہے میں عورتوں کا سیٹھنی گانا، عام تجمل اور آرائش کے ساتھ دولہا کا دولہن کے گھر ساچق لے جانا جو اہل ہند سے مخصوص ہے۔ لہ

شادی مسلمانوں میں ایک بہت ہی اہم موقع تھا۔ دیہاتوں میں بالخصوص اور شہروں میں بالعموم بچپن کی شادی کا رواج تھا۔ مگر شہر کے اعلیٰ خاندانوں میں شادی اس وقت ہوتی تھی جب لڑکے کی عمر اٹھارہ سال اور لڑکی کی چودہ سال ہو جاتی تھی۔ شادی کے معاملے میں لڑکی اور لڑکے کو کسی قسم کی آزادی حاصل نہ ہوتی تھی۔ اور نہ ہی لڑکا اور لڑکی عقد سے پہلے ایک دوسرے کو دیکھ سکتے تھے۔

شادی سے متعلقہ باتیں عام طور پر پیشہ ور عورتوں کے توسط سے طے ہوتی تھیں۔ مگر بڑے گھرانوں میں بزرگ اور تجربہ کار عورتیں اپنے لڑکے اور لڑکیوں کے لئے خود مناسب رشتہ تلاش کرتی تھیں۔ طرفین ایک دوسرے کے حسب و نسب کے بارے میں پوری معلومات حاصل کرتے تھے اور اس کے بعد رشتہ پر غور کیا جاتا تھا۔ بعض مرتبہ ایسا بھی ہوتا تھا کہ اگر نجیب الطرفین بر نہیں ملتا تھا، تو تیس بتیس چالیس چالیس سال کی عمر تک لڑکی کو بٹھائے رکھتے تھے۔ بلکہ بعض عورتیں تو اس امید میں بوڑھی ہو کر بن بیاہی مر جاتی تھیں۔ حالانکہ اسلام کا سماجی نظریہ مساوات کا حامی ہے۔ اور اس میں حسب و نسب کو کوئی اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ لیکن ہندوستانی مسلمانوں نے اس بات کو بہت اہمیت دے رکھی تھی اور آج بھی دے رہے ہیں۔ حسبی اور نسبی فوقیت اور برتری کا جذبہ اس بنا پر کارفرما تھا کہ ہندی نژاد، جو بعد میں مسلمان ہوئے، وہ جات پات کے ایک سماج سے نکل کر مسلمانوں ہوئے تھے اور مسلمان ہونے کے بعد بھی انہوں نے اپنے ہندو سماجی ڈھانچے کے اصولوں اور نظریوں کو برقرار رکھا اور رفتہ رفتہ ہندوستانی مسلمانوں میں ذات پات پر مبنی ایک سماج کی تشکیل عمل میں آئی جو ہندوستان ہی کے لئے مخصوص ہے۔

لہ ہفت تماشا: ۱۳۹

مختصر یہ کہ ہندوؤں کی رسم کے برخلاف شمالی ہندوستان کے کچھ علاقوں میں ہمیشہ شادی کی درخواست لڑکے والے کیطرف سے ہوتی تھی۔ مگر بالخصوص بہار اور بنگال میں اب بھی لڑکی والے کی طرف سے بر کی تلاش ہوتی ہے۔

منگنی

اس رسم کا مقصد کسی لڑکی کو کسی لڑکے کے لئے نامزد کرنا ہوتا تھا۔ اس رسم کو منگیوا، منگنی، اور روپنا بھی کہتے تھے اور شہروں میں نسبت سے موسوم کرتے تھے۔ اس رسم کے مطابق دولہا کے ہاں سے چند مرد اور قریبی رشتہ کی عورتیں دولہن کے گھر مٹھائی کے خوان اور "چڑھاوا" لے کر جاتی تھیں۔ مٹھائی کی مقدار حیثیت پر موقوف ہوتی تھی۔ مصری کے کوزوں میں کم سے کم ایک، زیادہ سے زیادہ چار پانچ چاندی کے ورق لگائے جاتے تھے۔ انھیں میں سے دولہن کو سات یا نو ڈلیاں توڑ کر کھلائی جاتی تھیں اور دولہا کے لئے بھی ان ہی میں سے کوزہ واپس آتا تھا۔ اس کے علاوہ پانوں کے بیڑے اور زیور کی رقمیں بھی ساتھ ہوتی تھیں۔ یہ بیڑے بھی چاندی یا سونے کے ورقوں سے منڈھے ہوتے تھے۔ انہیں میں سے مصری کے بعد ایک لقمہ دولہن کو بھی کھلایا جاتا تھا۔ بیڑوں کے خوان، ہاروں کے خوان پھولوں کا گہنا اور چڑھاوے کی پانچ رقمیں یا چھلا انگوٹھی ملا کر سات چیزیں بھی ایک چاندی یا تانبے کی ڈبیہ میں پاندان کے درمیان رکھ دیتے تھے۔ یہ سب چیزیں بیس پچیس خوانوں میں لگا کر اور اوپر سے زرق برق خوان پوش ڈالکر قطار سی بنا کر ساتھ لے جاتے تھے۔ پھولوں کے گہنوں میں سہرے کے سوا سب کچھ ہوتا تھا۔ یعنی چمپا کلی، ہنگنی کرن پھول، جھمکے، بازوبند وغیرہ اور کارچوبی کا بٹوہ جس میں سمدھنیں دروازے پر اترتیں تو دولہن کی طرف کی عورتیں ہر ایک سمدھن کے ماتھے پر صندل لگاتیں اور ایک ہار ان کے گلے میں ڈالتی تھیں اس کے بعد دولہن کو گود میں اٹھا کر لاتے اور مہمانوں کے سامنے بٹھا دیتے۔ اس موقع پر دولہن کی پوشاک سرخ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دولہا کی بہنیں

اُسے پھولوں کے گہنے اور چڑھاوے کے زیور پہناتی تھیں۔ اس کے بعد ورق سے لپٹے ہوئے کوزے میں سے مصری کی سات ڈلیاں توڑ کر موجودہ سات سہاگن عورتیں باری باری دولہن کے منہ میں دیتی تھیں۔ پان کھلانے کے بعد دولہن کے دونوں ہاتھوں میں روپے اور اشرفیاں رکھ دیتے تھے۔ اور اس کو "روپ درشن رُونمائی" کہتے تھے۔ پھر کارچوبی کا بٹوہ مع رومال دلہن کے ہاتھ میں رکھ دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد گود میں اٹھاکر دولہن کو اندر لے جاتے تھے اور آپس مل کر سلامت کے گیت گائے جاتے تھے۔

اُسی دن یا اس کے بعد دولہن کی طرف سے چند آدمی مٹھائی اور مصری کے کوزے، پان کے بیڑے، انگوٹھی اور چھلا، پھولوں کی بدّھی اور طرّہ وغیرہ لے کر دولہا کے گھر آتے اور نشان چڑھ کر چلے جاتے۔ مغلوں کے ہاں اس کے برخلاف دولہن والے دوسرے روز آتے تھے۔ منگنی کی رسم میں انگوٹھی بڑی اہمیت رکھتی تھی۔ لڑکی اور لڑکے دونوں کو اس موقع پر انگوٹھی پہنائی جاتی تھی۔ اس رسم کے بعد شادی تک ہر تیج تہوار کے موقعوں پر لینے دینے کی رسمیں عمل میں آنے لگتی تھیں، مثلاً شب برات کو دولہا کے یہاں سے دولہن کے لئے آتشبازی، مہندی، چوڑیاں مٹھائی کے خوان جاتے تھے۔ اسی طرح دوسری طرف سے دولہا کے لئے آتشبازی اور مٹھائی وغیرہ آتی۔ دوسرے تیوہاروں، مثلاً رمضان، عید، بقرعید اور محرم اور پھولوں کی سیر کے دنوں میں آپس میں چیزیں بھیجی جاتی تھیں۔

پنجاب کے علاقہ میں اس کے بعد کچھ اور رسمیں ادا ہوتی تھیں مثلاً سیالکوٹ میں ایک میراثی، نائی اور ایک برہمن، لڑکے کے گھر جاتا تھا اور جب وہ اس کے گھر پہنچتا تھا تو تھوڑا سا تیل دہلیز پر ڈالا جاتا تھا۔ اس کے بعد وہ گھر کے اندر داخل ہوتا تھا۔ اس رسم کو "تیل ڈالنا" کہتے تھے۔ "منہ جھٹلانے" کی رسم کے بعد گھجڑی کی رسم ادا ہوتی تھی اور اس موقع نقارے بجائے جاتے تھے۔ حاضرین لڑکے کے باپ کو ایک ایک روپیہ بطور نیگ دیتے تھے جو لڑکی

کا حق ہوتا تھا۔ میراثی اور نائن وغیرہ کو وداعی دی جاتی تھی۔

گوجرانوالے کے دولت مند گھرانوں میں "ٹیکا" کی رسم ادا کی جاتی تھی۔ اس دستور کے مطابق لڑکی والے ایک نائی، میراثی، برہمن اور ایک درزی، ایک گھوڑے، اونٹ کے ساتھ اور لڑکے اور اس کے والد کے لئے کپڑے بھیجتے تھے۔ اس کے علاوہ لڑکے کے لئے ایک انگوٹھی، اکیس روپے نقد، مصری کے پانچ کوزے اور کچھ سوکھی کھجوریں بھی ہوتی تھیں۔

شادی کی لگن دھرنا۔ جب طرفین شادی کی تیاریاں کر لیتے تو دولہا کی ماں بہنیں اور قریبی رشتے کی عورتیں مٹھائی کے خوان ساتھ لے کر اور اگر بڑا گھر ہوتا تو باجے کے ساتھ دولہن کے گھر جاتیں اور تاریخ ٹھہرا کر واپس چلی آتیں اس رسم کو "شادی کی لگن دھرنا" کہتے ہیں۔

میر حسن دہلوی نے لکھا ہے کہ اس دن لڑکی والے ایک تھال میں کچھ چیزیں لڑکے والوں کے ہاں ایک رقعہ کے ساتھ بھیجتے تھے جس میں شادی کی تاریخ لکھی ہوتی تھی۔ ہندوستانی مسلمان طرح طرح کے توہمات کے شکار تھے۔ اور اب بھی ہیں۔ لہٰذا اس بنا پر وہ لوگ سال کے بعض مہینوں اور دنوں مثلاً محرم وغیرہ میں شادی کرنا منحوس خیال کرتے ہیں اس لئے تاریخ کے ٹھہرانے میں مبارک مہینہ، مبارک دن اور مبارک گھڑی کا خاص خیال رکھا جاتا تھا اور اس موقع پر نجومیوں کے مشورے سے تاریخ ٹھہرائی جاتی تھی۔ مثلاً ایک بادشاہ نے اپنے لڑکے کی شادی کے موقع پر نجومیوں کو طلب کیا اور ان سے تاریخ دریافت کی۔

ایک اچھی سی تاریخ ٹھہرایئے ۔۔۔ دیا حکم ہم نے تمہیں آیئے
بلا شگنوں کو بتا سال و سن ۔۔۔ مقرر کیا نیک ساعت کا دن

اگر تاریخ کے ٹھہرانے میں شگون اور بدشگون کا خیال نہ رکھا جاتا اور خدانخواستہ شادی کے دن یا بعد میں کوئی حادثہ پیش آجاتا تو انہیں یہی وہم ہوتا تھا کہ یہ سب کچھ ساعت بد اور منحوس گھڑی کی

وجہ سے ہوا تھا۔

مائیوں بٹھانا:۔ دراصل یہ پنجابی رسم تھی اور اسکے مطابق دولہن کو مانجھے (چارپائی) پر بٹھایا جاتا تھا اور رفتہ رفتہ مانجھا بٹھانا، مایوں بٹھانا بن گیا۔ مختصر یہ ہے کہ شادی کی تاریخ مقرر ہونے کے بعد دس پندرہ دن پہلے دلہن کو زرد کپڑے پہنا کر مائیوں بٹھلتے تھے اور لڑکے کو صرف ایک دو روز پہلے۔ اس موقع پر رشتے کی عورتیں جمع ہوتی تھیں اور دلہن کے کپڑے زرد رنگ میں رنگے جاتے تھے اور اسے نہلا دھلا کر اور سر کی چوٹی گوندھ کر مائیوں بٹھایا جاتا تھا۔ پہلے دن چوکی پر بٹھاتے تھے۔ پھر بہنیں ملیدہ کے سات نوالے اُسے کھلاتیں اور اس کے ہاتھ پر اُبٹنا رکھتی تھیں۔ اس کے بعد اس کی ماں اس کے دونوں ہاتھوں میں روپے، ایک پان کا بیڑہ، سات پنڈیاں رکھتی اور کہتی "بیٹی ہم تمہارے فرض سے ادا ہوئے"۔ اس کے بعد دولہن کو لے جاکر ایک کوٹھری میں ایک پلنگ پر بٹھا دیتے اور اس طرح اُسے مقید کر دیا جاتا تھا اور روزانہ اُس کے بدن پر اُبٹنا ملا جاتا۔ دولہن کا بچا اور گندھا ہوا۔ ابٹنا لگن میں اور ڈھائی سیر ابٹنا کشتیوں میں رکھکر کم سے کم سوا سو اور زیادہ سے زیادہ پانچ سو پنڈیاں مع دیگر سامان کے دولہا کے گھر بھیجی جاتیں۔ اُبٹنے کے ساتھ یہ سامان ہوتا تھا۔ ابٹنے کی لگن، کٹورا، طشتری، سلفچی، آفتابہ، لوٹا، تیرٹا، رکابی کا جوڑا۔ دوسر پوش جس میں ورق لگی ہوئی پنڈیاں بھری ہوئی، گیارہ رومال، نہانے کی چوکی، سوزنی، دولنگیاں، زرد کپڑے یعنی مائیوں کا جوڑا، تیل کی شیشی اور چادر وغیرہ۔ اسی دن سے جس دن لڑکی مائیوں بٹھائی جاتی وہاں کی نوجوان لڑکیاں اور عورتیں سہاگ گھوڑیاں گانا شروع کر دیتی تھیں۔

ابٹنا کھیلنا:۔ دولہا دولہن کو مائیوں بٹھانے کے بعد اندر عورتوں اور باہر مردوں میں ابٹنا کھیلا جاتا تھا۔ اس موقع پر بالکل ہولی کی رنگ پاشی کا سماں بندھ جاتا تھا۔ دولہن کے رشتہ دار دولہن کے ہاں اور دولہا والے دولہا کے ہاں ابٹنا کھیلتے تھے۔ اور اس کے برخلاف دہلی کے قلعہ معلی میں دولہا والے دولہن کے ہاں اور

دولہن والے دولہا کے ہاں اٹنا کھیلنے جایا کرتے تھے۔ بہادر شاہ ظفر کے بعد مغلیہ خاندان کے افراد میں یہ رسم جاری رہی تھی۔

اصل رسم حنابندی کا نام ساچق ہے۔ مرزا قتیل نے اس رسم کا تفصیلی ذکر کیا ہے

ساچق

وہ لکھتا ہے کہ اس موقع پر مٹکیوں کو پوتا جاتا تھا۔ اور ان پر پھول بوٹے بنائے جاتے تھے۔ ان میں نقل بھرا جاتا۔ جو شکر اور چنے سے تیار ہوتا تھا۔ اور پستہ، بادام اور مصری سے انھیں پُر کیا جاتا تھا۔ چار مٹکیوں کو ایک تخت پر رکھتے تھے۔ ہر ایک تخت کو چار مرد اٹھاتے تھے اور اسی طرح آرائش کے تختے جماتے تھے۔ علاوہ ازیں میوے کے چند خوان ہوتے تھے اور پھولوں کے ہار اور دوسرے زیور مثلاً بازوبند اور دست بند برائے دلہن پھر اپنے رشتہ داروں کو ساتھ لیکر حسب حیثیت ہاتھی یا گھوڑے یا میانہ پر اور عورتوں کو میانہ چوپال ڈولی پر سوار کر کے اور دولہا کو ہاتھی یا گھوڑے پر سوار کر کے بڑی شان و شوکت کے ساتھ دولہن کے گھر جاتے تھے۔ دولہن کے گھر میں دولہا کو ایک مسند پر بٹھاتے تھے۔ اس کے بعد رقص و سرود شروع ہوتا تھا۔ جب دو پہر رات گذر جاتی تو گلاب سے معطر کیا ہوا شربت پیش کیا جاتا تھا۔ ------- پہلے شربت دولہا کو پلایا جاتا تھا اور اس کے بعد دوسروں کو دُولہا کے لئے یہ ضروری تھا کہ شربت چکھنے کے بعد پانچ روپے یا کم یا ایک دو اشرفی اس تھالی میں ڈالے اور ایک دو روپے لگن میں بھی ڈالتا تھا۔ دوسرے لوگ بھی کچھ نہ کچھ لگن میں ڈالتے تھے۔

اس کے بعد پہلی سی شان و شوکت کے ساتھ دولہا اپنے گھر واپس آتا تھا۔ یہ رسم امیر و غریب سب کے ہاں جاری تھی۔ اجیت سنگھ راٹھور کی لڑکی سے فرخ سیر بادشاہ کی شادی کے موقع پر یہ رسم ادا ہوئی تھی۔ اور بادشاہ نے بڑی شان و شوکت سے ساچق کی چیزیں دولہن کے گھر بھجوائی تھیں۔ اسی طرح اپنے بیٹے مغل علی خاں کی شادی میں قاسم علی خاں نے

نے تحائف ساچق میں خشک میوے، اشیائے خوردنی، پچاس خوان رنگ برنگ اور قسم قسم کے کپڑے، عطریات، ہار اور پان خانۂ عروسی کو بھیجے تھے۔

حنابندی ساچق کے روز یا اگلے دن یا اس کے دو تین دن بعد اگر کوئی خاص وجہ مانع نہ ہو تو شبِ حنابندی قرار پاتی تھی۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ دولہن کے گھر سے اس طرف کے لوگ دولہا کے لئے مہندی اسی صورت میں لاتے تھے کہ آرائش کے تختے جو ساچق کے روز دولہا کے گھر سے جاتے تھے، اسی جگہ چھوڑ دیئے جاتے تھے۔ مختصر یہ کہ حنا پہونچنے کے بعد دولہا کو زنان خانے میں بلاتے تھے تاکہ رشتے کی سالیاں اس کے ہاتھوں پاؤں میں مہندی لگائیں اور جب وہ مہندی لگا چکیں تو دولہا کے لئے ضروری تھا کہ کچھ روپے بطور نیگ انھیں دے۔

علاوہ ازیں مہندی کے ساتھ دولہا کے لئے وہ جوڑا بھی بھیجا جاتا تھا جو وہ شادی کے دن پہن کر فریق ثانی کے گھر جاتا تھا۔ اس جوڑے میں عام طور پر عہدِ مغلیہ کے درباری وضع کا خلعت شملہ، جیغہ، سرپیچ اور مرصع کلغی ہوتی تھی۔ موتیوں کا ہار اور سہرا بھی ہوتا تھا۔ مہندی کے طباقوں کے علاوہ سو پچاس طباقوں میں ملیدہ بھی ہوتا تھا جو خرموں کو کوٹ کر بنایا جاتا تھا۔

رقص و سرود حنابندی کی حالت میں باہر دولہا والوں کے سامنے مردانہ مجلس میں دونوں طرف کی رقاصائیں رقص کرتی تھیں۔ عورتوں کی مجلس میں ڈومنیاں سرود بدھائی گاتی تھیں۔ اس موقع پر اور شادی کے دوسرے موقعوں پر سٹھنیاں بھی گائی جاتی تھیں۔ اس رات کو اس مجلس کی ہر عورت حسب خواہش دولہا کو فحش باتیں سناتی تھی۔ ضروری مراسم کے بعد شربت پلایا جاتا تھا۔ ــــــ اور تھالی میں روپے رکھ کر سمدھن کو وہ تھالی دیدی جاتی تھی۔

شاہ عالم ثانی نے خاندان مغلیہ میں مروجہ شادی کی دیگر رسموں میں "بیاہ

کی مہندی" کے عنوان سے اس رسم کے لوازم کو اپنے خاص انداز میں بیان کیا ہے۔

باجت نوبت دوارے، گاوت گنی جن، دیکھنے چلو سوبھا حضرت پیر دستگیر کی۔
نیکے جواہر کے خوانن بیں بنائے دھری روشن بھئی کیا ایسی زندہ پیر کی
مکتا کی جھالریں لگی ہیں خوان پوش بیں، ہنسی بنی ہے بہار زرن کے چیر کی
کیسی ہی پیار آج شاہ عالم بادشاہ نے مہندی بنائے کیا اچھی تدبیر کی

برات

دولہا کی تیاری اور برات کی روانگی سے قبل بہت سی رسمیں عمل میں آتی تھیں۔

بندھوار:۔ دولہا دولہن کے گھروں کے دروازوں پر آم کے پتوں کی مالائیں بنا کر شگون کے لئے آویزاں کرتے تھے۔

"یہ بندھوار شادی کی بندھی دولہا دلہن کے گھر"

منڈوا:۔ لڑکے کو عروسی لباس پہنانے اور دولہا بنانے سے پہلے منڈوے کے نیچے بٹھا کر نہلایا جاتا تھا اور اس فرض کو نائی انجام دیتا تھا جو میراثی کہلاتا تھا۔

منڈے کے نیچے نوشہ کو نہلانے کی نہ دی فرصت"

نہلانے سے قبل جو لباس نوشہ کے تن پر ہوتا تھا وہ نائی کو دے دیا جاتا تھا۔

تیل چڑھانا۔ غسل سے پہلے نائن نوشہ کے جسم پر تیل ملتی تھی اور یہ رسم "تیل چڑھانے" کے نام سے موسوم ہے۔

نائن کہے کہ شرم سے دولہا ہے سرنگوں
اب کیوں کر تیل روئے مقدس کو میں ملوں

اس کے بعد گرم پانی سے نوشہ کو نہلایا دھلایا جاتا تھا۔

کنگن باندھنا۔ نوشہ اور دولہن کی بائیں کلائی میں کنگن باندھا جاتا تھا۔ اس کو "شادی کا ڈورا" بھی کہتے تھے۔

باندھا کنگن تیرے سکھ کرنے کو ہاتھ

سہرا۔ بری کے دستور کے مطابق نوشہ کا شادی کا جوڑا دولہن کے گھر سے آتا تھا اور اب بھی آتا ہے اور یہی جوڑا پہن کر وہ شادی کے لیے جاتا تھا۔ اس زمانے میں جوڑے کا رنگ زرد ہوتا تھا۔ سہرا باندھنے کے بعد نوشہ کے گلے میں پھولوں کے ہار اور گجرے ڈالے جاتے تھے۔ سر پر پگڑی اور کندھوں پر شال ہوتی تھی۔

زیورات۔ صاحب جاہ وحشمت گھرانوں میں نوشہ کو زیورات سے بھی آراستہ کیا جاتا تھا۔ اپنی شادی کے موقع پر فرخ سیر بادشاہ نے قسم قسم کے جواہرات، پکھراج اور ہیرے بھجبند، گلوبند اور انگوٹھیاں پہنی تھیں۔ نچلے اور متوسط طبقے اور دیگر پیشہ وروں کے ہاں نوشہ کے گلے میں طوق یا ہنسلی اور ہاتھوں میں کڑے ڈالے جاتے تھے۔ اور ہاتھ میں لوہے کا کوئی ہتھیار یا کٹار ہوتی تھی۔

جب برات کا ساز و سامان تیار ہو جاتا تو خاندانی رسم کے آئین کے مطابق گھوڑے یا ہاتھی بالعموم گھوڑے پر[1] مع شہ بالا کے سوار کر کے بڑے تجمل کے ساتھ یعنی کاغذ کے بنے پھولوں جھاڑوں اور تختوں کی آرائش، روشنی، آتشبازی اور ساز و نوبت خانہ کی قسم کی دوسری چیزوں کے ساتھ دولہن کے گھر کے لئے روانہ ہوتے تھے۔ عام طور پر آدھی رات کے بعد ہی برات روانہ ہوتی تھی۔ یہ بات دھیان میں رکھنی چاہیئے۔ کہ ہندوؤں کے ہاں عام طور پر پھیرے کی رسم رات کے آخری پہر میں ادا ہوتی تھی۔ اسی لحاظ سے مسلمانوں کے ہاں بھی نکاح صبح کو ہوتا

---

[1] دولہا کو گھوڑے پر سوار کرنے کی رسم خالص ہندوستانی تھی۔ شاہ عبدالرزاق بانسوی کا بیان ہے "ہندوستان کی رسم کے مطابق گھوڑے پر سوار کرتے تھے" "ملفوظِ رزاقی"، ۸۵

تھا۔ دیہاتوں میں اب بھی یہی رسم پائی جاتی ہے۔

میر حسن دہلوی نے ایک شاہزادہ کی برات کا بہت ہی دلچسپ اور دلفریب منظر پیش کیا ہے۔

کروں اس تجمل کا کیونکر بیان — کہ باہر ہے تقریر سے وہ سماں
وہ دولہا کے اٹھتے ہی اک غل پڑا — لگا دیکھنے اٹھ کے چھوٹا بڑا
کوئی دوڑ گھوڑے کو لانے لگا — کوئی ہاتھیوں کو بٹھانے لگا
لگا کہنے کوئی اِدھر آئیو! — ارے رتھ شتابی مری لائیو!
کسی نے کسی کو پکارا کہیں — نہ لانے پہ میانے کے مارا کہیں
کوئی پالکی میں چلا ہو سوار — پیادوں کی رکھ اپنے آگے قطار
جو کثرت میں دیکھا کہ گاڑی نہیں — کوئی مانگے تانگے میں بیٹھا کہیں
سپر اور قبضے کھڑکنے لگے — سواروں کے گھوڑے بھڑکنے لگے
ٹکورے وہ نوبت کے اور انکے بعد — گرجنا وہ دھونسوں کا مانند رعد
وہ شہنائیوں کی سہانی دھنیں — جنھیں گوشِ زہرہ مفصل سنیں
ہزاروں تمامی کے تختِ رواں — اور اہلِ نشاط اِن پہ جلوہ کناں
وہ طبلوں کا بجنا اور ان کی صدا — وہ گانا کہ اچھا بنا لاڈلا
ٹھہر کر وہ گھوڑوں کا چلنا سنبھل — ٹُملکے وہ دونوں طرف دور چل
چراغوں کے ترلوکیہ جابجا — اور اُن میں وہ بازاریوں کی صدا
وہ آرائش اور گل کئی رنگ کے — وہ ہاتھی کے دو دیو تھے جنگ کے
وہ ابرک کی ٹٹی وہ مینے کے جھاڑ — کہے تو کہ تنکے کی اوجھل پہاڑ
دو رستہ برابر برابر وہ تخت — کسی پر کنول اور کسی پر درخت
اناروں کا دغنا چھچھے کا زور — ستاروں کا چھٹنا، پٹاخوں کا شور

اڑیا ستاروں کو جو آگ نے — تو ہاتھی لگے بن کو پھر بھاگنے
وہ مہتاب کا چھوٹنا بار بار — ہر ایک رنگ کی جس سے دونی بہار

سراسر وہ ہر طرف مشعل کے جھاڑ
کہ جوں نور کے مشتعل ہوں پہاڑ

دوسرے سازوں کے علاوہ روشن چوکی کا ہونا لازمی تھا۔

دولہن کے گھر کا نقشہ بھی برات کی رونق سے کسی طرح کم نہ ہوتا تھا۔ وہاں بھی بڑی سجاوٹ ہوتی تھی اور رقص و سرود کا انتظام ہوتا تھا۔ برات کے پہونچنے کے بعد پہلے دولہن کو نہلا دھلا کر تیار کر لیتے تھے۔ اس کے غسل کا پانی باہر لا کر دولہا کی سواری کے گھوڑے یا ہاتھی کے پاؤں تلے ڈال دیا جاتا تھا۔ دولہن کو یہ غسل سات دن کے باسی ٹھنڈے پانی سے دیا جاتا تھا۔ جو "کلس کا پانی" کہلاتا تھا۔ چوکی پر پان بچھا کر اس کو نہلایا جاتا تھا اور یہی پان آن اکیس پانوں والے بیڑے میں شامل کر دیئے جاتے تھے جو سب سے پہلے سسرال میں کھلایا جاتا تھا۔ اس موقع پر دولہن کو شادی کا سرخ جوڑا پہنایا جاتا تھا۔ مہندی اور پھولوں کے ہاروں سے اُسے سجایا جاتا تھا۔

عروسی وہ گہنا وہ سوہا لباس — وہ مہندی سہانی وہ پھولوں کی باس
مَلا سرخ جوڑے پر عطرِ سہاگ — کھلے مل کے آپس میں دونوں کے بھاگ

میر حسن دہلوی نے ایک شہزادی کی شادی کے موقع پر اُس کے گھر کا منظر یوں پیش کیا ہے ؎

جب آئی وہ دلہن کے گھر پر برات — کہوں وا نکے عالم کی کیا تم سے بات
ہوا واں کی صحبت کی رشکِ بہشت — دھرے لخلخے گرد عنبر سرشت
کھڑے بادلوں کے وہ خیمے بلند — کریں عالمِ نور جس کو پسند
عجب مسند اک جگمگی اور فرش — تمامی کے عالم کا چوکور فرش

بلوریں دھرے شمعدان بے شمار | چڑھیں موم کی بتیاں چار چار
نئے رنگ کے اور نئے طور کے | دھرے ہر طرف جھاڑ بلور کے

رقص و سرود کی محفل

دو زانو زری پوش بیٹھے تمام | شرابِ خوشی کے لئے نوش جام
وہ دولہا کا مسند پہ جا بیٹھنا | برابر رفیقوں کا آ بیٹھنا
طوائف کا اُٹھنا اک انداز سے | دکھانا وہ آ صورتیں ناز سے
وہ اربابِ عشرت کا آپس میں مل | جمانا گھرک راگ کا دیکھے دل
اور اس صف سے اک چھوکری کا نکل | جتانا ہنر اپنا پہلے پہل
الٹنا دوپٹے کا دیدے کے تال | وہ بوٹا سا قد اور کہرو کی چال
کبھی پر ملو میں دکھانی ادا | کہ جوں لوٹ کر ہوئے بجلی ہوا
کبھی گت سری ناچنا ذوق سے | کہ تیورا کے عاشق گرے شوق سے
انگوٹھے کی لے سامنے آرسی | وہ صورت کو دیکھا اپنی گلزار سی
وہ شادی کی مجلس وہ گانے کا رنگ | وہ جی کی خوشی اور وہ دل کی ترنگ

دھنگانا:- جب نوشہ دولہن کے دروازے پر پہونچتا تھا تو اس موقع پر دولہن کے بھائی یا دوسرے قریبی رشتہ دار یا نوکر چاکر دولہا کو بہ جبر آگے بڑھنے سے روکتے تھے اور اپنا نیگ طلب کرتے تھے۔ اس موقع پر نوشہ حسب مقدرت کچھ نقدی یا تحفہ دیا کرتا تھا۔ اس رسم کو دھنگانا کہتے تھے اور جو رقم دی جاتی تھی اس کو نیگ کہتے تھے۔ منوچی نے اس رسم کی تفصیل یوں بیان کی ہے۔

"جب براتی بڑھتے بڑھتے دولہن کے مکان کے دروازے پر پہونچ جاتے ہیں تو یہاں آدمیوں کا ایک گروہ ہاتھوں میں ڈنڈے لئے زور زور سے چلاتا ہوا آتا ہے۔ کہ اب

اس کے آگے نہ بڑھنا" نوشہ کے ہمراہی جب راستہ رکا ہوا دیکھتے ہیں تو وہیں ٹھہر جاتے ہیں، وہ فریق ثانی کے افراد سے آگے بڑھنے کی اجازت مانگتے ہیں۔ کیونکہ ان کا معاملہ دولہا سے ہے۔ اس پر بھی وہ لوگ براتیوں کو اپنا حریف سمجھتے ہوئے اُن کو روکنے کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اور ان پر نا شپاتی، لیموں، مولی، شلجم اور اسی قسم کی دوسری چیزیں ان کی طرف پھینکتے ہیں جب ان کا یہ عمل ختم ہو جاتا ہے تو ہاتھوں میں بیت لے کر وہ شور و غل مچاتے ہیں اور اس طرح بڑی افراتفری کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ دھکم دھکا میں لوگوں کی پگڑیاں سر سے گر پڑتی ہیں اور ایک دوسرے کے کپڑے پھٹ جاتے ہیں لیکن وہ لوگ دولہا کو ہاتھ نہیں لگاتے،

اُن کے اندر جانے کی اس کوشش کے موقع پر دولہن کی طرف سے کچھ اور لوگ موقع محل پر آجاتے ہیں اور بآواز بلند التوائے جنگ کی درخواست کرتے ہیں، اب بالکل خاموشی چھا جاتی ہے اور وہ لوگ ان کی بات سننے لگتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دولہا کے اندر داخل ہونے کے لئے بند دروازہ کھولنے سے پہلے اس کے لئے لازمی ہے کہ راستہ کھولنے کی خدمت کے صلے میں وہ کچھ دے۔ اس بات کے سنتے ہی، پھر کچھ جھگڑا سا شروع ہو جاتا ہے۔ اس موقع پر نوشہ کی طرف سے ایک معزز شخص براتیوں میں سے آگے آتا ہے اور کہتا ہے کہ نوشہ کے پاس دینے کو کچھ نہیں ہے لیکن اس کی طرف سے وہ ایک تحفہ پیش کرتا ہے۔ وہ کچھ روپیہ تقسیم کرتا ہے اور دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔

دھنگانا کے بعد دولہا کو اندر جانے کی اجازت مل جاتی ہے۔ اس کے ہمراہ رشتہ دار اور نوکر چاکر بھی اندر جاتے تھے اور باقی براتی باہر ہی رک جاتے تھے۔ اندر جا کر نوشہ کو اسی طرح جس طرح کچھ دیر پہلے باہر ہوا تھا عورتوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ منوچی لکھتا ہے:۔

"متذکرہ بالا ہمراہیوں کے ساتھ نوشہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے اور ایک ایسا مقام آتا ہے جہاں عورتوں کی ایک فوج ہاتھوں میں پھولوں کے گجرے سے

مزین ڈنڈے لئے سامنے آکھڑی ہو جاتی ہیں۔ جب قضیہ ختم ہو جاتا ہے تو
وہ عورتیں ایک بڑے کمرے تک نوشہ کو لے جاتی ہیں، سجے ہوئے ایک بڑے
تخت پر نوشہ کو بٹھا دیا جاتا ہے اور سازوں کے ساتھ گانے والی عورتیں اس
کے چاروں طرف آکر کھڑی ہو جاتی ہیں۔"

مختصر یہ ہے کہ اندر لے جا کر جب دولہا کو مسند پر بٹھا دیا جاتا تھا تو رقص و سرود شروع
ہو جاتا تھا۔ بعد ازیں نکاح ہوتا، براتیوں کی خاطر تواضع پان و شربت سے ہوتی تھی۔ اس موقع پر
تواضع کے پانوں پر سونے اور چاندی کے ورق لگائے جاتے تھے۔ بیڑہ پان کے زیر عنوان اندر ام مخلص
نے شادی میں اس رسم کا ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

"ہندوستان میں شادیوں کے جشنوں کے موقع پر اس پتے یعنی پان کے اوپر
بڑے تکلف سے کام لیا جاتا ہے اور پان کے بیڑے کے برابر طلائی اور نقرئی
ورقوں سے اسے مرصع کرتے ہیں اور اس کا نام مکرونہ ہے"

نکاح کے بعد نوشہ کو زنان خانہ میں بلایا جاتا تھا اور وہاں بہت سی رسمیں عمل میں آتی تھیں۔

آرسی مصحف

اس رسم کے مطابق دولہا دولہن کو سر جوڑ کر آمنے سامنے بٹھا دیا جاتا تھا
بیچ میں تکیہ پر قرآن شریف رکھکر دولہا سے سورۂ اخلاص نکال کر پڑھنے
اور دولہن کے منھ پر پھونکنے کو کہا جاتا تھا غرض قرآن شریف پر آئینہ رکھ کر دولہا اور دلہن دونوں
کے اوپر کپڑا ڈال دیتے تھے۔ اور وہاں دولہا دلہن کا روئے مبارک دیکھتا تھا۔

رخصتی

رخصتی کے وقت قسم قسم کے ٹونے اور ٹوٹکے عمل میں آتے تھے کہ اللہ دولہا اور
دلہن کو نظر بد سے محفوظ رکھے۔

سحر کا وہ ہونا وہ ٹونے کا وقت
وہ دلہن کی رخصت وہ رونے کا وقت

اس موقع پر بالعموم دولہن کا بھائی اُسے اپنی گود میں اٹھا کر پالکی یا ڈولی پر سوار کرتا تھا۔ مگر کسی کسی جگہ دولہا خود ہی دولہن کو سوار کراتا تھا۔

وہ دولہا کا دولہن کو گودی اٹھا　　　　بٹھانا محافے میں آخر کو لا

جب دولہن کو محافہ، ڈولی یا پالکی پر سوار کر چکتے تھے اور کہار ڈولی اٹھا کر روانہ ہونے لگتے تھے تو اس وقت سے جب تک دولہن اپنے نئے گھر نہیں پہنچ جاتی تھی، راستے بھر دولہا کے گھر والے پالکی کے اوپر زر نثار کرتے چلتے تھے۔

چلے لے کے چنڈول جس دم کہار　　　　کیا دو طرف سے زر اس پر نثار

رخصتی کے وقت رنگ پاشی:۔ نچلے طبقہ کے مسلمانوں میں آج بھی رخصتی کے وقت رنگ کھیلنے کا عام رواج پایا جاتا ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی یہ رسم عام تھی۔

"رنگ کھیلنے کا شادی کے دیکھا یہ عجب طور"

معلوم ہوا تب جو براتی میں گئے عوز　　　　رنگ کھیلنے کی جا نہیں میدان تھارن کا

جہیز:۔ جہیز، دولہن والوں کی حیثیت پر موقوف تھا۔ بعض لوگ ایک ہاتھی یا دو ہاتھی مع نقرئی ہودج کے اور چار پانچ گھوڑے مع سنہری و روپہلی زین اور اسباب کے اور چند اونٹ جن پر عمدہ لباس اور برتن اور آفتابے، مٹکے، تانبے کے برتن اور چاندی کی ٹھلیاں اور عمدہ سامان سے بھرے ہوئے صندوق اور سونے یا چاندی کا چھپر کھٹ بھی جہیز میں دیتے تھے۔ یہ سب سامان دولہا کے گھوڑے اور دولہن کی پالکی کے آگے آگے روانہ کیا جاتا تھا۔

لیکن کنبوہ فرقے کے مسلمان جہیز نہیں دیتے تھے اور عروس کے گھر ساچق بھی نہیں بھیجتے تھے۔ اور نکاح میں یا شبِ عروسی کو یا حنا بندی کے موقع پر شربت پلانے کے

بعد براتیوں سے نیوتہ یا نیگ بھی نہیں لیتے تھے کیوں کہ یہ لوگ فرطِ غیرت سے ان کاموں کو مکروہ سمجھتے تھے۔ شادی کے بعد لاکھ دو لاکھ جو کچھ بھی ان کو میّسر ہوتا تھا نقد اور جنس کی صورت میں داماد کو پہونچا دیتے تھے۔ لیکن داماد کے ساتھ جہیز نہیں بھیجتے تھے تاکہ دوکانداروں، راہ گیر اور دوسرے تماشہ بین گھروں کی چھتوں سے اس مال کو جاتے دیکھیں۔ اس بات کو یہ لوگ مستحسن نہ سمجھتے تھے۔ اور اسی طرح شربت پلانے کے بعد نیگ اس وجہ سے نہیں لیتے تھے کہ بعض غریب اور نادار حاضرین شرمندہ ہوں گے یا بعض لوگ قرض لے کر دیں گے اور انھیں زیر بار ہونا پڑے گا۔ وہ لوگ حالانکہ اِن رسموں کو مذموم سمجھتے ہیں لیکن دوسروں کی شادیوں کے موقع پر اِن رسموں پر روپیہ صرف کرنے میں دریغ نہیں کرتے تھے۔

واپسی برات:۔ جب برات واپس دولہا کے گھر پہونچتی تھی تو خوشی کے شادیانے بجتے تھے اور ڈومنیاں پہلے ہی پہنچ کر بنڑے گانا شروع کر دیتی تھیں، یہ گانے شادی کے خاص موقع کے گیت ہوتے ہیں۔ اس شور و غل میں دولہن پالکی سے اتاری جاتی تھی بعض خاندانوں میں خود دولہا ہی اُسے گود میں لے کر اتارتا تھا اور بعض میں دولہا کی ماں بہنیں آکے اتارتی تھیں۔ اندر لیجا کر اُسے مسند پر بٹھا دیا جاتا تھا اور دولہا اس کے دامن پر نماز شکر ادا کرتا تھا۔ دولہن کے پاؤں دھلا کر پانی مکان کے چاروں کونوں میں ڈالدیا جاتا تھا۔

رونمائی یہ رسم اب بھی ہوتی ہے۔ اس موقع پر تمام عورتیں اور عزیز مرد روپیہ یا زیور یا تحائف دے کر دولہن کا منھ دیکھتے تھے۔

ولیمہ ولیمہ کی حیثیت شرعی ہے لیکن اس موقع پر کھانا کھلانے پلانے کے جو طریقے اختیار کئے جاتے تھے وہ سب کے سب ہندوانہ تھے اور دیہاتوں اور نچلے طبقوں کے مسلمانوں میں اب بھی یہ طریقے رائج ہیں۔ مثلاً عام طور پر مہمانوں کو زمین پر بٹھایا جاتا تھا اور مٹی کے برتنوں میں کھانا کھلایا جاتا تھا۔ ایک مرتبہ استعمال کے بعد وہ برتن پھینک

دیئے جاتے تھے۔ یہی طریقہ ہندوؤں کا ہے کہ مہمانوں کو پتروں میں کھلاتے ہیں اور ایک پتر دوبارہ استعمال نہیں کیا جاتا۔ معتبر ذریعے سے معلوم ہوا ہے کہ بیس پچیس سال قبل تک شاہ تراب علی قلندر کاکوروی کے ہاں یہ طریقہ تھا کہ شادی کے موقع پر مٹی کے ایک بڑے طبق میں جو تھال بنا ہوتا تھا اور سکوروں میں سالن نکال کر ہر شخص کو علیحدہ علیحدہ کھانا دیا جاتا تھا۔ ایک مرتبہ کھانا کھلا کر طباق کو پھینک دیا جاتا تھا۔ یہ طریقہ اودھ کے دوسرے قصبات میں بھی پایا جاتا ہے۔

چوتھی:۔ شادی کی رسموں میں چوتھی کی رسم آخری رسم سمجھی جاتی تھی۔ جب شادی کے چار دن گذر جاتے تو دولہن کے گھر والے اُسے واپس لینے آتے تھے۔ اس موقع پر مہمانوں کی خاطر تواضع ہوتی تھی اور دونوں خاندانوں کے افراد ہولی کھیلتے تھے اور پھل ترکاریوں سے ایک دوسرے کو مارتے تھے اور اس کھیل سے بعضوں کو سخت چوٹیں بھی آجاتی تھیں۔ شادی کے بعد ابتدائی زمانہ میں دولہن بہت دنوں تک سسرال میں نہیں رہتی تھی بلکہ کبھی سسرال میں اور کبھی میکے میں۔

ایک رسم اور جو ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں یکساں طور پر پائی جاتی تھی۔ اکثر عزت دار لوگ خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان جب اس شہر یا قصبے اور دیہات میں وارد ہوتے جس میں اُن کے شہر یا خود ان کی لڑکی بیاہی ہو تو وہ وہاں کسی کے گھر پانی تک نہیں پیتے تھے۔

موت کی رسمیں

جب کسی شخص کی روح کے پرواز کرنے کا وقت قریب آتا تو اُس کو چارپائی سے اتار کر زمین پر لٹا دیتے تھے۔ وفات کے بعد بُری طرح سے سوگ منایا جاتا تھا۔ شاہ اسمٰعیل شہید نے لکھا ہے کہ جب کوئی مرجاتا تو لوگ خصوصاً اس کے رشتہ دار چلا چلا کر

روتے تھے اور عورتیں سر پیٹتی اور آہ و بکاری کرتی تھیں۔ پھر جو عورت پُرسے کو آتی وہ بھی اس کے ساتھ رونے پیٹنے میں شریک ہو جاتی۔ پھر کسی کے ہاں تین دن تک کسی کے ہاں سات دن تک کسی کے ہاں چالیس دن تک اور کسی کے ہاں چھ چھ ماہ تک یہی معمول رہتا تھا۔ کہ عورتیں حلقہ بنا کر کھڑی ہوتیں اور ایک عورت اس مرحوم کے اوصاف حمیدہ بیان کرتی جاتی کہ فلاں ایسا تھا اور ایسا تھا تو وہ سب عورتیں اپنے زانوؤں اور اپنے مُنھ پر طمانچے مارتیں اور ہائے ہائے کرتیں اور بعض کے یہاں تو اس قدر ہوتا تھا کہ ہر صبح و شام عورتیں اکٹھا بیٹھ کر چلا کر روتیں۔ پھر کسی کے یہاں چالیس دن تک، کسی کے ہاں چھ ماہ تک کسی کے ہاں برس روز تک اور کسی کے ہاں دو برس تک یہی بات جاری رہتی۔

جس عورت کا شوہر مرجاتا تھا پھر وہ بقیہ زندگی رنگین، سرخ کپڑے اور نتھ وغیر زیور جو سہاگ کی نشانی ہوتے تھے نہیں پہنتی تھی اور خوشبو کا بھی استعمال نہیں کرتی تھی اور اس گھر میں بوریا یا فرش وغیرہ بچھا کر عورتیں اس پر رہا کرتی تھیں پھر بعضوں کے ہاں چالیس دن تک اور بعضوں کے ہاں چھ ماہ تک اور بعضوں کے ہاں برس روز تک فرش بچھا رہتا اور گویا لوگ اس کو سوگ یا غم کی علامت سمجھتے تھے۔ اس کے علاوہ ان دنوں میں کسی کا نکاح یا ختنے نہیں ہوتے تھے۔ عورت اور مرد دونوں مدتوں تک سوگ میں رہا کرتے تھے۔ کوئی سرخ کپڑا نہیں پہنتا، سرمہ نہ لگاتا۔ پان نہ کھاتا۔ خوشبو نہ لگاتا۔ عورتیں چوڑیاں نہ پہنتیں کپڑے نہ سیتیں، گھر یا رشتہ داروں میں کسی کے ہاں شادی نہ ہوتی۔ اس کے گھر میں کڑھائی نہ چڑھتی، پکوان نہ پکتے، بہت دنوں تک گوشت نہ پکتا۔ کوئی چار پائی پر نہ سوتا۔ برس روز تک گھر میں سرکے کا اچار نہ پڑتا۔ بریاں اور سویاں نہ بنتیں۔

مندرجہ بالا رسموں کے علاوہ تیجا، دسواں، چالیسواں، چھ ماہی، برسی، اور عید اور شب برات کے دنوں میں متوفیوں کے غم کو تازہ کیا جاتا تھا اور اُن کے نام کی فاتحہ دلوائی جاتی تھی۔

نکاح بیوگان

قدیم الایام سے ہندوؤں میں بیوہ کا عقد ثانی نہیں ہوتا تھا۔ اسی طرح مسلمانوں میں بھی بیوہ کے عقد ثانی کو بُرا اور مذموم سمجھا جاتا تھا۔ شاہ ولی اللہ کا بیان ہے۔

ہندوؤں کی ایک بدترین رسم یہ ہے کہ بیوہ کی شادی نہیں کرتے۔ یہ بدترین رسم عربوں میں کبھی نہ تھی۔ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل نہ آپ کے زمانہ میں اور نہ آپ کے بعد۔

جب کبھی کسی عورت کا شوہر مرجاتا تو اس کے رشتہ دار اُسے عقد ثانی سے منع کرتے کیوں کہ عقد ثانی ان کی نظر میں معیوب تھا۔ اور اگر ان کی مرضی کے خلاف کوئی عورت عقد ثانی کرلیتی تو لوگ اس پر لعن طعن کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بالعموم بیوہ عورت اپنی پوری زندگی رنڈاپے میں کاٹتی تھی۔ فرقہ کنبوں کے بارے میں لکھتے ہوئے مرزا قتیل نے لکھا ہے۔

"آج سے پہلے اس فرقے کے مسلمانوں میں یہ رسم تھی کہ اگر ان میں سے کسی کا داماد نکاح کے بعد اور رخصتی ہونے سے پہلے ہی مارا گیا یا کسی مرض میں گرفتار ہو کر گذر گیا تو لڑکی بیوہ عورتوں کا لباس پہن لیتی تھی۔"

اس سلسلے میں مرزا قتیل نے ایک بہت ہی دلچسپ واقعہ بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ایک ہندوستانی مسلمان حج کیلئے گیا ہوا تھا۔ عرب کے کسی شہر میں کسی ضرورت سے اُسے چھ ماہ تک ٹھہرنا پڑا۔ وہاں کے ایک شہری سے اس کی دوستی ہوگئی۔ اور یہ دوستی بہت بڑھ گئی۔ دونوں صبح شام ساتھ رہتے اور دونوں میں بہت دانت کاٹی تھی۔ اتفاق ایسا ہوا کہ وہ عرب جوان کچھ دنوں تک اس ہندوستانی کے گھر نہ آیا۔ اور ہندوستانی نے اس کی جدائی کو بہت محسوس کیا۔ ہفتہ دس دن کے بعد وہ ملا۔ ہندوستانی نے اس سے گلہ کیا۔ عرب نے جواب دیا کہ میں کیا کروں؟ میری ماں کا فلاں عرب سے نکاح تھا۔ اور میرے سِوا وہاں کوئی ایسا آدمی نہ تھا جو مجلس کا انتظام کرتا۔

اس وجہ سے عقد کی رات کو اہل مجلس کو شربت پلانے میں مصروف تھا۔ اور پہلے تین چار
دن ضروری سامان مہیا کرنے میں لگا رہا تھا۔ ہندوستانی مرد نے یہ بات سن کر لاحول پڑھی۔
اس کا دوست اس بات سے بہت شرمندہ ہوا۔ اس نے دوستی کو بالائے طاق رکھا اور قاضی کے
سامنے جا کر حقیقتِ حال بیان کیا۔ اور قاضی کے حکم سے ہندوستانی کو گرفتار کر لیا گیا۔ قاضی
نے کہا "اے شخص! خدا کو حاضر و ناظر جان کر کہو کہ کیا یہ سچ ہے کہ اس کی ماں کے نکاح کی
خبر سن کر تو نے لاحول پڑھی تھی۔ ہندوستانی نے جواب دیا بالکل سچ ہے اور میں نے
ٹھیک ہی پڑھی تھی کہ میں پینتالیس سال کا ہونے کو ہوں اس مدت میں کبھی ہندوستان میں
ایسا قصہ میرے سننے میں نہیں آیا تھا۔

حالانکہ موجودہ زمانہ میں اتنی سختی تو نہیں ہی جتنی کہ اٹھارہویں اور انیسویں میں تھی۔
کہ شاہ اسمٰعیل شہید کی بیوہ بہن کا عقد ثانی نہ ہو سکا تھا مگر اب بھی یہ رسم جاری ہے۔ احمد علی نے
اپنی تصنیف دلّی کی شام (یہ کتاب ۱۹۰۱ میں لکھی گئی تھی) میں ایک واقعہ بیان کیا ہے جس سے
اندازہ ہوتا ہے کہ عام مسلمانوں میں بیوہ کے عقد ثانی کو کتنا مذموم سمجھا جاتا تھا۔

"حمیدہ بیگم، اصغری کی سب سے بڑی بہن تھیں۔ کم سنی میں ہی ان کی شادی بھوپال میں
سید وحید اسحٰق سے ہو گئی تھی جو بالکل غیر تھے۔ ابھی دوسرا بچہ گود ہی میں تھا کہ عین شباب میں
ہاتھوں کی چوڑیاں ٹھنڈی ہو گئیں۔ حالانکہ اسلام نے نکاح ثانی کی اجازت دی ہے مگر انہوں
نے اپنے اوپر رنگ اور ریشم حرام کر لیا۔ اس کی وجہ غالباً یہی تھی کہ ہندوؤں کے ہاں بیوہ کی شادی
مذہباً منع ہے اور ہندوستان میں رہنے بسنے والے مسلمانوں پر بھی اس کے رسم و رواج کا اثر ہونا
لازمی تھا۔"

چوتھا باب

جشن اور تہوار

ہولی۔ پھاگن کے مہینے کی شکل پچھ کی پندرہ تاریخ کو جسے ہولی کہتے ہیں، یہ تہوار تیرہ سے سترہ تک منایا جاتا ہے۔ جب وہ دن گذر جاتا — تو جابجا لکڑیوں کے انباروں میں آگ لگائی جاتی ہے تاکہ صبح تک وہ جل کر خاک ہو جائیں اور اس عمل کو ہولی جلانا کہتے ہیں۔ ہولی کے تہوار کے دو مہینے پہلے ہی سے ہندو لوگ دف بجانا، گیت گانا اور رقص کرنا شروع کر دیتے تھے۔ اور جب ایک ماہ باقی رہ جاتی تھا تو ان باتوں میں اور زیادہ اضافہ ہو جاتا تھا، جب صرف پندرہ دن باقی رہ جاتے تھے تو ڈھاک اور ٹیسو کے پھولوں کو پانی سے بھرے مٹکوں میں ڈال کر چولہوں پر چڑھا دیتے تھے تاکہ پانی کے اُبلنے سے اُن پھولوں کا رنگ کھنچ کر پانی زرد ہو جائے۔ اس کے بعد راستے سے گذرنے والے ہر شخص پر، چاہے وہ آشنا ہوتا یا بیگانہ، رنگ ڈالتے تھے۔ اور اونچی آواز سے کہتے تھے: "یہ شخص ہولی کا بھڑوا ہے۔" اور وہ شخص بھی ان لوگوں کے لئے یہی الفاظ استعمال کرتا تھا۔ رنگ ڈالنے کے بعد اس شخص کے منہ پر گلال مل دیتے تھے۔ اسی طرح

عبیر بھی اس کے منھ پر چھڑکتے تھے۔ چھوٹے بچے اور بعض نوجوان بھی چمڑے اور پیتل کی پچکاری ہاتھ میں لے کر راستوں پر کھڑے ہو جاتے اور راہ گیروں کے کپڑوں کو دور سے رنگ دیتے تھے۔

دربارِ مغلیہ:۔ دربارِ مغلیہ میں ہولی کا تہوار بڑی دھوم دھام سے منایا جاتا تھا مگر اورنگ زیب نے دربار میں اس تہوار کے انعقاد کو بند کر دیا تھا۔ جب تک اورنگ زیب زندہ رہا، ہو سکتا ہے اس کے حکم پر پوری طرح سے عمل کیا گیا ہو اور دربار میں یہ جشن منعقد نہ ہوا ہو، مگر اس کی وفات کے بعد دوبارہ دربارِ مغلیہ میں ہولی کا تہوار بدستور سابق منایا جانے لگا۔ شہزادہ عظیم الشان ہندوؤں کی طرح ہولی کا جشن مناتا تھا۔

احمد شاہ (۱۷۴۸-۱۷۵۴ء) بن محمد شاہ اپنے دربار میں ہولی کا جشن منعقد کیا کرتا تھا اور رنگ کھیلنے اور اس جشن سے متعلق دوسرے لوازم میں بڑی دلچسپی لیتا تھا۔ منشی ترسین نے لکھا ہے کہ ہولی کے دن بادشاہ رقص سے حظ اٹھاتا اور بادہ نوشی کیا کرتا تھا۔ دربار میں رقص و سرود کی محفلیں سجتی تھیں اور بادہ نوشی کا دور چلتا تھا۔ بادشاہ کے درباری امرا بھی ان جلسوں میں شریک ہوتے تھے اور خدمار محل بھی بڑی خوشیاں مناتے تھے۔ شاہ عالم ثانی (۱۷۵۹ء تا ۱۸۰۶ء) نے شاہی محل میں ہولی کے جشن کا تفصیلی ذکر نادرات شاہی میں کیا ہے۔ آخری دو تاجدارانِ مغلیہ اکبر شاہ ثانی اور بہادر شاہ ظفر کے دربار میں بھی ہولی کا تہوار بدستور منایا جاتا تھا۔ بہادر شاہ ظفر نے اپنے قلم اور اپنے انوکھے انداز سے دربار میں ہولی کا نقشہ یوں پیش کیا ہے۔

کیوں موں پر رنگ کی ماری پچکاری
دیکھو کنورجی دوں گی میں گاری

بھاگ سکوں میں کیسے موسوں بھاگا نہیں جات
ٹھاڑی اب دیکھوں اور کو سنمکھ آت

بہت دنن میں ہاتھ لگے ہو کیسے جانے دوں
آج پھگوا توسوں کا تھا پیٹھ پکڑ کر لوں

شوق رنگ ایسے ڈھٹھ کہ اُن سے کھیلے کون اب ہوری
مکھ مورے اور ہاتھ مروڑے لے کر کے وہ برجوری

سیاسی اور معاشی بد حالی سے تنگ آ کر شہزادہ سلیمان شکوہ نے دہلی کو خیر باد کہہ کر لکھنؤ میں سکونت اختیار کر لی تھی اور اس نے وہاں دربارِ مغلیہ کے طرز پر اپنا الگ ایک دربار سجایا تھا۔ اس کے دربار میں دہلی کے دربار کی تقلید ہوتی تھی۔ لکھنؤ کی خوشحالی نے اُسے عیش پرست بنا دیا تھا۔ اور وہ اپنی زندگی غفلت، بادہ نوشی اور رنگ رلیوں میں گذارتا تھا۔ انشاؔ نے اس کی مجلسِ ہولی کا منظر مندرجہ ذیل اشعار میں پیش کیا ہے۔

سانگ ہولی میں حضور اپنے جولاویں ہر رات
کہ کنھیا بنیں اور سر پہ وہ دھر لیویں مُکٹ
گو پنیں ہو کے پڑی ڈھونڈیں کدم کی چھائیں
بانسری دھن میں دکھا دیویں وہی جمنا تٹ
"گانو گوکل کا ہے، پینڈا ہے نرالا" یہ کہیں
گوالنیں بن کی کہیں ہنس کے "وہ ہے بنسی بٹ"
گاگریں لیویں اُٹھا اور یہ کہتی جاویں
دیکھت دھوندری جو دزم اوتی ہے نپگھٹ
سونے روپے میں جولد جائیں گنواروں کی طرح
دھام "گھر کو کہیں نزدیک کو لو لیں" وو نکھٹ"

امراء اور مجلس ہولی: مغلیہ دور کے امراء اپنے حکمرانوں اور بادشاہوں کی دلچسپیوں اور ان کی اچھی بری باتوں کی تقلید کرنا باعثِ فخر اور اپنے ولی نعمت کو خوش کرنے کا ایک واحد ذریعہ سمجھتے تھے۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے:۔

"مغل بادشاہوں کی ہر بے راہ روی کا اثر عوام کی زندگی پر پڑتا تھا۔ اور عیش و عشرت کی جو محفلیں دربار میں سجتی تھیں ان کے مہلک جراثیم جھونپڑوں تک اپنا کام کرتے تھے۔"

ولیم ہوجز کا بیان ہے کہ

"جب مغلیہ سلطنت اپنے پورے شباب پر تھی تو امیروں اور بڑے بڑے درباریوں کا وہی مشغلہ تھا۔ جو دربار میں دیکھتے تھے۔"

عمدۃ الملک امیر خان انجام محمد شاہی دورِ حکومت کا ایک صاحب اقتدار اور باوقار امیر تھا۔ عبدالحئی تاباں نے اس امیر کی محفلِ ہولی کا نقشہ اس انداز میں پیش کیا ہے۔

مچاتا تھا جب وہ کہ ہولی تنئیں	تو رنگیں تھے سب آسماں و زمیں
کوئی زعفران پوش سر تا بپا	کوئی ارغواں پوش سر تا بپا
کسی کا بھرا رنگ سے پیرہن	کوئی سراپا بہار چمن
زبس رنگ کی چھٹتی پچکاریاں	زمیں رشک گلزار ہوتی تھی واں
برستے تھے پچکاریوں سو جو تیر	تو دف ڈھال کرتے صغیر و کبیر
اڑاتے تھے لے لے کے از بس عبیر	بھرے جھولیاں سب صغیر و کبیر

اورنگ زیب کے آخری زمانے سے ہی مغلیہ سلطنت کو گھن لگنا شروع ہو گیا تھا۔ اور اس کی جڑیں کھوکھلی ہونے لگی تھیں۔ لیکن اس نے اپنی سیاسی بصیرت، ہمت، اور استقلال، اوپری ٹیپ ٹاپ، شان و شوکت اور اپنے رعب و دبدبہ سے سلطنت کے شیرازہ کو وقتی طور پر بکھرنے نہیں دیا۔ نئی سیاسی قوتیں جو ابھر رہی تھیں اور ملک کی سیاسی فضا کو مکدر کر رہی تھیں، ان کو اپنی تلوار کے زور پر دبائے رکھا اور ساتھ ساتھ صوبائی حکومتوں کو آزاد ہونے نہ دیا۔ لیکن اس کے مرتے ہی سلطنت کا شیرازہ بکھرنے لگا۔

بادشاہوں کی غفلت شعاری عیش پرستی، کاہلی اور بادہ نوشی کا نتیجہ یہ ہوا کہ صوبائی حاکموں نے اِن حالات سے فائدہ اٹھاکر مرکزی حکومت سے اپنے تعلقات عملی طور پر منقطع کر کے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ اس طرح اودھ، بنگال اور دکن کی آزاد حکومتیں وجود میں آئیں۔ اور دہلی کا تہذیبی مرکز صوبائی درباروں کو منتقل ہوگیا۔

اودھ کا دارالخلافہ لکھنؤ تھا۔ لکھنؤ عیش وعشرت اور معاشی اور اقتصادی خوشحالی کا مرکز بھی تھا۔ نواب عیش پسند تھے جس کا اثر وہاں کے عوام پر پڑتا تھا۔ اور سب لوگ حاکموں کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔

نواب آصف الدولہ بڑی دھوم دھام سے ہولی کا تہوار مناتا تھا۔ اس تہوار سے متعلق تمام رسوم کی پابندی کرتا تھا۔ میر تقی میر نے نواب آصف الدولہ اور نواب سعادت علیخاں کے عہد کے جشن ہولی کا دلچسپ اور ——— مفصل نقشہ پیش کیا ہے۔

دستہ دستہ رنگ میں بھیگے جوان — جیسے گلدستہ تھے جوؤں پر رواں
زعفرانی رنگ سے رنگیں لباس — عطر پانی سے سبھوں میں گل کی باس
قمقمے جو مارتے بھر کر گلال — جس کے لگتا آن کر پھر منھ ہے لال
ٹٹیاں دریا کے باندھیں دو طرف — کیا چراغاں آسماں کی ہو طرف
ایک عالم دیکھتا تھا دور سے — رات، دن تھی روشنی کے نور سے
سوانگ کیا کیا بن کے آئے درمیاں — دیکھنے کا سوانگ تھا سارا جہاں
کشتیوں میں جو دیئے بھر کر چلے — پانی میں شعلوں کے ریلے ہی چلے
کیا ہوائی چھوٹنے کا ہے بیاں — ذو ذنب جیسے ستارے ہوں عیاں

کیسی کیسی دیکھیں شکلیں تازیاں
سحر کرتے تھے کہ صورت بازیاں

اس کے بعد میر نے مختلف آتشبازیوں کے چھوٹنے کا ذکر کیا ہے اور اس منظر کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے [1] انشاء اللہ خاں انشاء نے نواب سعادت علیخاں کی ہولی کی مجلس کا بیان ان الفاظ میں کیا ہے۔

"جو شخص بھی اس بات سے یہ گمان کرتا ہو کہ میں ان کی خوشامد کر رہا ہوں تو اس کے لئے ہولی کے زمانے میں بالخصوص حضور کی خدمت میں حاضر ہونا شرط ہے تاکہ وہ خود دیکھ لے کہ راجہ اندر پریوں کے درمیان زیادہ خوشنما معلوم ہوتے تھے یا ولی نعمت حوروں کے درمیان" [2]

مختصر یہ کہ نواب سعادت علیخاں کی مجلس ہولی' اندر کے اکھاڑے کا منظر پیش کرتی تھی۔ رنگ پاشی، بادہ نوشی، رقص و سرود کے علاوہ سوانگ اور بھر رنگ رلیاں منائی جاتی تھیں۔" یہی حال بنگال کے صوبہ دار کا تھا۔ وہ ہولی کے تہوار کا بڑا اہتمام کرتا تھا۔ فقراء اور قلندروں کو اس دن کھانا کھلاتا تھا۔ اور ہر ایک فقیر کو بطور خیرات ایک روپیہ دیا کرتا تھا۔ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ مسلمانوں نے ہندوؤں کے تہواروں اور دیگر رسموں کو اپنانے کے ساتھ ساتھ ان کو اسلامی رنگ دینے کی بھی کوشش کی تھی۔ مثلاً ہولی میں ہندو خیرات وغیرہ نہیں بانٹتے لیکن مسلمانوں نے اس تہوار کو اسلامی رنگ دینے کے لئے اس میں فقیروں کی تواضع اور ان کو خیرات دینے کا عمل داخل کر دیا تھا۔

اس صوبہ دار کی مجلسِ ہولی کے سلسلے میں طبا طبائی کا یہ بیان قابل ذکر ہے۔

"فقرائے قلندر کا ہجوم کیا اور اچھا اچھا کھانا کھلوایا اور فی فقیر ایک ایک روپیہ تصدق دیا اور اس کے بعد جشن ہولی کی تیاری ہوئی۔

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو کلیات میر: ۸۹۳ - ۹۰۔

[2] دریائے لطافت (فارسی)، ۶۴

کپڑے رنگین پہنے اور لہو و لعب شروع کیا۔۔۔ اور ہولی کا زور و شور مثل محشر قایم کیا۔ اور روز معہودہ کے آخر روز تک جیسا کہ اہل ہند عبیر و گلال اور خاک اڑاتے ہیں اور ایک دوسرے کے اوپر خاک پھینکتے ہیں اور اس دن خاک وغیرہ اڑانے کا نام دھولینڈی رکھا ہے، اسی طرز و وضع پر روز معہودہ تک اس نے بھی دقیقہ اٹھا نہ رکھا اور یہ امر بھی جو ہندوستان میں ہے کہ سوانگ وغیرہ بناتے ہیں، کمال سرخ روئی سے ہوا اور داد خاک بیزی اور رنگ ریزی کی خوب دی۔"

یہ خصلت اس عہد کے تمام امیروں میں پائی جاتی تھی" تہوار ہولی تو خود جملہ امرائے ملاہی پسند کو مرغوب ہے۔ اس تہوار میں حسب مقدرت خرچ کرتے ہیں اور بزم ہزل و ظرافت اور بڑے بڑے آدمیوں کے نام لے کر گالیاں سناتے ہیں۔"

نظیر اکبر آبادی کے ذیل اشعار سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے تمام مسلمان امرا بڑے اہتمام سے ہولی کا جشن منعقد کرتے تھے۔ اور اقتصادی تنگ حالی کے باوجود دل کھول کر روپیہ صرف کرتے تھے۔

امیر جتنے ہیں سب اپنے گھر میں ہیں خوش حال
قبائیں پہنے ہوئے تنگ تنگ گل کی مثال
بنا کے گہری طرح حوض مل کے سب فی الحال
مچاتے ہولیاں آپس میں لے عبیر و گلال
بنے ہیں رنگ سے رنگین نگار ہولی میں

عوام اور ہولی۔ جب بادشاہوں اور امیروں کا یہ حال تھا تو عوام کا کیا پوچھنا۔ وہ لوگ بھی اسی تہوار میں اپنی حیثیت کے مطابق بڑے جوش و خروش سے حصہ لیتے تھے۔ اٹھارہویں صدی کے لگ بھگ تمام شعرائے ہولی کے جشن کے مناظر بڑے اچھے انداز میں بیان کئے ہیں۔ شاہ حاتم نے لکھا ہے۔

مہیا سب ہے اب اسباب ہولی — اٹھو یارو بھرو رنگوں سے جھولی

اِدھر یار اور اُدھر خوباں صف آرا — تماشا ہے تماشا ہے تماشا

چمن میں دھوم و غُل چاروں طرف ہے — اِدھر ڈھولک اُدھر آوازِ دف ہے

اِدھر عاشق اُدھر معشوق کی صف — نشے میں مست و ہر ایک جام برکف

گلال ابرک سے بھر بھر کے جھولی — پکارے یک بیک ہولی ہے ہولی

شاہ حاتم نے رنگ پاشی، گلال اور عبیر ریزی اور چراغاں کے مناظر بڑے دلچسپ انداز میں بیان کئے ہیں۔

اس دور کی ہولی کی مثنویوں کے مطالعہ سے کئی اہم باتوں پر روشنی پڑتی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ مسلمانوں کے ہاں باقاعدہ ہولی کی محفلیں سجتی تھیں، جہاں سب مل کر ہولی کھیلتے تھے۔ دوسرے ان محفلوں میں رقص و سرود کا اہتمام ہوتا تھا اور گانے کے ساتھ اس وقت کے مروّجہ تمام سازوں کا استعمال ہوتا تھا۔ اس زمانے میں ڈومنیوں، رام جنیوں اور کنچنیوں کے علاوہ حسین و جمیل لڑکے اور بھانڈ بھی رقص کے لئے مدعو کئے جاتے تھے۔ یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ اٹھارہویں صدی کے مسلمانوں میں طوائفوں کے رقص کا رواج رفتہ رفتہ ختم ہو رہا تھا اور وہ لوگ لڑکوں کے رقص میں بہت دلچسپی لینے لگے تھے۔ مرزا قتیل کے اس بیان سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے۔

"ہندوستان میں ایک فرقہ کتھک کے نام سے مشہور ہے جس کا کام بچوں کو چاہے ان کا

بٹیا ہو یا بھتیجا یا بھانجہ ہو، یا نواسہ ہو، پوتا ہو یا غلام کا لڑکا ہو، چاہے کسی غیر کا لڑکا ہو۔ جسے باپ نے افلاس کی وجہ سے ان کے سپرد کر دیا ہو، انھیں رقص و سرود کی تعلیم دیتا ہے تاکہ دولت مندوں کی محفلوں میں ان کو نچوائیں اور گراں قدر انعامات حاصل کرلیں۔ امیروں کی مجلسوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کا یہ معمول ہے کہ چند لوگ ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں اور ان لڑکوں کو ناچنے کے لئے مامور کرتے ہیں۔ رقص کی حالت میں ان میں سے ایک شخص جب اپنی جیب سے ایک پیسہ یا ایک روپیہ نکال کر اس کے ہاتھ میں رکھ دیتا ہے تو مجمع میں جس شخص کے سامنے یہ لڑکا ناچتا ہوا آکر بیٹھ جاتا ہے۔ اور ناز و ادا سے اس کا دامن پکڑ کر بیٹھے بیٹھے ناچتا ہے، وہ مجلس کے دیگر اشخاص کے لئے باعثِ رشک و حسد ہوتا ہے، کیوں کہ ان کے خیال میں یہ بات اعلیٰ ترین مراتب میں ہے۔۔۔ مسلمان اس میں بڑا اہتمام کرتے ہیں۔۔

بعضے چپاری، بازاری اور دہقانی جو قصبات اور دیہات کے باشندے ہوتے ہیں اور ملکیوں کے نام سے موسوم ہیں، اس فرقے کے شیخ سید مرزا اور خان تمام کے تمام لڑکوں کے ناچ کے عاشق ہوتے ہیں، اگر کسی عزیز کے گھر وہ کسی تقریب کے سلسلہ میں طوائف کے رقص کی خبر سنیں، تو وہاں نہیں جاتے چاہے دعوت نامہ ہی کیوں نہ آیا ہو، کوئی نہ کوئی عذر پیش کر دیتے ہیں، لیکن اگر کسی سے سن لیں کہ فلاں بازار میں فلاں دوکان کے سامنے کسی ہندو یا مسلمان لڑکے کا ناچ ہو رہا ہے تو کچھ لوگ جمع ہو کر بڑی خوشی سے وہاں جائیں گے۔ چاہے راستے میں کیچڑ، پانی، گڈھے اور شدید بارش ہی کیوں نہ ہو۔"

دہلی کے بازار چوک سعد اللہ خاں میں سرِ عام لڑکوں کے رقص و سرود کی محفلیں سجتی تھیں۔ درگاہ قلی خاں نے لکھا ہے کہ "ہر طرف خوش رو قیامت برپا کرنے والے امردوں کا رقص ہوتا تھا۔"

مختصر یہ ہے کہ مُسلم سماج کے ہر طبقے کے لوگوں کی الگ الگ محفلیں منعقد ہوتی تھیں۔ شاہ وگدا سبھی ہولی کھیلتے تھے۔

ہولی جلانا۔ جیساکہ پہلے لکھا جاچکا ہے کہ ہندو ہولی کے دن دو ماہ پہلے سے لکڑیوں کے انبار لگانے لگتے تھے اور ہولی کی رات کو اس میں آگ لگاتے تھے۔ اس فعل کو "ہولی جلانا" کہتے ہیں۔ اسی طرح مسلمان بھی ہولی جلانے کا اہتمام کرتے تھے۔

مسلمان عورتیں اُن دنوں اپنی لڑکیوں اور بہنوں کے گھروں کو رنگ سے بھرے مٹکے اور لال رنگ سے چادروں کو رنگ کر اُن کے ہاں بھیجا کرتی تھیں۔ اور ان ایام کا بڑا اہتمام کرتی تھیں۔[1]

لکھنؤ میں عام مسلمانوں کی ہولی سے دلچسپی کے بارے میں مرزا قتیل کا بیان بہت اہم ہے

"اس زمانے میں دن رات بہروپ بھرے جاتے ہیں، کبھی خوب صورت نازک اندام لڑکے، عورتوں کا لباس اور زیورات پہنتے ہیں، اور کبھی عورتوں کو مردانہ لباس پہناتے ہیں خصوصاً حرم سرا کی عورتیں مغل اور فرنگی مردوں کا روپ بھرتی ہیں، اور فارسی کے کچھ الفاظ مغلوں کے لہجے میں مصنوعی انگریزی الفاظ جو اس زبان اور لہجے سے ملتے جلتے ہیں، بولتی ہیں کبھی ایک سبزی فروش بنتی ہے دوسری اس کی بیوی، کبھی ایک جوگی بنتی ہے اور دوسری جوگن۔ جوگیوں کے بہروپ کے علاوہ بندر، کتا، بھیڑیا، گائے، ریچھ، شیر، اور دوسرے جانوروں کی شکلیں اختیار کر کے آدمیوں کا تعاقب کرتی ہیں۔ اکثر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ گاؤں اور شہر کے نووارد بچے اور جوان ریچھوں اور شیروں کی مصنوعی شکلوں کو اصل سمجھ کر ڈر کے مارے زمین پر لوٹنے لگتے ہیں اور مدد کے لئے چلاتے ہیں۔ بہرحال اس زمانے میں ہر مسلمان کے گھر پر روزانہ ٹولیوں کا

---

[1] مکتوبات امام ربانی، ج ۲، مکتوب ۴۱ میں لکھا ہے کہ یہ رسم دیوالی کے زمانے میں عمل میں آتی تھی نیز معمولات مظہری ۳۸۔

رقص ہوتا تھا۔ اور رات کو اس میں بہروپوں اور نقلوں کا اضافہ کر دیا جاتا تھا۔

مختصر یہ ہے کہ بعض متقی مسلمانوں کے سوا سبھی مسلمان دل کھول کر ہولی کھیلتے تھے۔ نیچ لوگ نیچوں کے ساتھ، دولت مند، دولت مندوں کے ساتھ اور جوان، جوانوں کے ساتھ مل کر ہولی مناتے تھے۔

دیوالی:۔ دیوالی یا دیپاولی کا تہوار ہندی مہینہ کاتک (اکتوبر۔نومبر) کی پندرہ تاریخ کو ہوتا ہے۔ اس تہوار کے پہلے مکانوں پر سفیدی اور ان کی صفائی کرائی جاتی ہے۔ جو حفظان صحت کے لحاظ سے ضروری ہے۔ دیوالی کے دن پہلے دھن و دولت اور اقبال مندی کی دیوی لکشمی کی پوجا ہوتی ہے اور بعد کو چراغاں ہوتا ہے۔ کبھی کبھی آتشبازی بھی چھوڑی جاتی ہے۔ اور آپس میں مٹھائیوں اور تحفے تحائف کا لین دین ہوتا ہے۔

اس رات کو جوا کھیلنا باعثِ برکت سمجھا جاتا تھا۔ ایک وہم تھا کہ جس شخص نے کبھی جوا نہ کھیلا ہو اُسے بھی چاہیئے کہ ان راتوں کو حصولِ برکت کے لئے جوا کھیلے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اُسے مطعون کیا جاتا تھا۔ اور اُسے لوگ غلطی پر سمجھتے تھے۔ شاذو نادر ہی کوئی ایسا شخص ہوتا تھا۔ جو ان راتوں کو ایک دو گھڑی یہ شغل نہ کرتا ہو۔ اس طرح ایک شہر میں ہزاروں گھر برباد اور دوسرے ہزاروں گھر آباد ہو جاتے تھے۔

اکبر بادشاہ کو صرف اس تہوار کے جشن سے متعلق لوازم سے دلچسپی تھی۔ جب کہ جہانگیر خود بھی جوا کھیلتا تھا اور اپنے ملازمین کو اپنی موجودگی میں دو تین راتیں جوا کھیلنے کا حکم دیتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اورنگ زیب نے ہولی کی طرح دیوالی کا تہوار بھی ممنوع کر دیا تھا لیکن اس کی وفات کے بعد غالباً دربارِ مغلیہ میں دیوالی کے تہوار کا احیاء ہوا۔ کیونکہ شاہ عالم ثانی، اکبر شاہ ثانی اور بہادر شاہ ظفر کے درباروں میں دیوالی کے تہوار منائے جانے کے شواہد ملتے ہیں۔ شاہ عالم ثانی نے شاہی محل میں دیوالی کے تہوار کے منائے جانے کا خود ذکر

کیا ہے۔ شاہی محل میں چراغاں ہوتا تھا۔ سرسوتی کی پوجا ہوتی تھی۔ شاہی مستورات زری کے کپڑے زیب تن کرکے، سولہ سنگار کر، تلک اور مہندی لگاکر، پوری، کچوری اور سموسے کے تھال بھر کر ناچتے، گاتے بجاتے سرسوتی کی پوجا کے لئے جایا کرتی تھیں۔

سرسوتی کے پوجن کو سب بے آئیں بھر بھر تھالی
پوری، کچوری، سموسا، پاپڑی اور کریں نیکی سہالی
آنند سے گائے، بجائے، سبھی نر ناری دے دے تالی
کیا نیکو مچوری آج، مائی کنی بن کے بنو بارہ دوالی

شاہی محل میں ناچ اور گانے کی محفلیں سجتی تھیں اور دیوالی بھری جاتی تھی۔

کھیل تپا سے چروے کر سوں دوالی کی بھری ٹھری جو گھڑا
کھیلت نکے سبھی مائی ات ہیں آنند سوں گھر بھرا

شاہی محل کے خادم اس دن بادشاہ کو مبارکباد دیتے اور نذریں پیش کرتے تھے۔

آج دیوالی آئی شبھ شاہ عالم گھر ہے آنند بدھائی
نر، ناری گاوت دینے مبارکباد کی سب مل دھائی

منشی فیاض الدین نے دلی کے آخری دو بادشاہوں کا طریقِ معاشرت بڑے اچھے انداز میں بیان کیا ہے۔ محل میں جشن دیوالی کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"لو آج پیلا دن آیا ہے۔ محل میں سب کی آمد و رفت بند ہوگئی۔ دھوبنیں، مالنیں، کہارنیاں، حلال خوریاں، تین دن تک محل کے باہر نہ نکلنے پائیں گی۔ اور نہ کوئی ثابت ترکاری محل میں آنے پائے گی بنگن موٹی، کدو، گاجر وغیرہ اگر کسی نے منگائی بھی تو باہر سے ترشی ہوئی آئی اس لئے کہ کوئی جادو نہ کرے۔ تیسرے دن کو دیکھو، آج بادشاہ سونے چاندی میں تلیں گے۔ ایک بڑی سی ترازو کھڑی ہوئی۔ ایک طرف پلڑے میں بادشاہ بیٹھے، دوسری طرف

چاندی سونا وغیرہ تول کر محتاجوں کو بانٹ دیا۔ ایک بھینسا، کالا کمبل، کڑوا تیل، ست نجا، سونا چاندی نقد وغیرہ بادشاہ پر تصدق ہوا۔ قلعہ کی برجوں کی روشنی کا حکم ہوا۔ کھیلیں، بتاشے، کھانڈ، اور مٹی کے کھلونے ہٹڑیاں اور ہاتھی مٹی کے اور گنوں کی پھاندیاں، نیبو، کھاریاں سر پر رکھے، ان کے ساتھ گھر گھر بانٹتی پھرتی ہیں، رات کو بیٹوں کے ہاتھی بیبیوں کی ہٹڑیاں کھیلوں بتاشوں سے بھری گئیں۔ ان کے آگے روشنی ہوئی۔ نوبت "روشن چوکی، اور باجے بجنے لگے۔ چاروں کونوں پر ایک ایک گنا کھڑا کیا۔ نیبوؤں میں ڈورے ڈال کر ان میں لٹکا دیئے۔ صبح کو وہ گنّے اور نیبو حلال خوروں کو دیئے۔ رتھ بان، بیلوں کو بنا سنوار۔ پاؤں میں مہندی لگا، رنگ برنگ کی اس پر نقّاشی کر کے سینگوں پر قلعی، اور سنگوئیاں، ہاتھیوں پر کار چوبی پٹے، اور سنکھ گلوں میں گھنگر، اوپر کارچوبی، باناتی جھولیں پڑی ہوئی، چھم چھم کرتے چلے آتے ہیں۔ بیلوں کو دکھا انعام واکرام لے اپنے کارخانوں میں آئے۔"

دیوالی کے دوسرے دن گوبردھن کی پوجا ہوتی تھی۔ شاہ عالم ثانی کے محل میں اس پوجا سے متعلق رسوم ادا ہوتے تھے۔ شاہ عالم نے خود ذیل کے اشعار میں ان رسموں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

چلو ری سکھی، آج گوردھن پوجن جایئے شاہ عالم پیارے راج دلارے کے گیہہ
آج تیوہار کے دن مبارکباد دیجئے، اپنے پیارے سنگ لگایئے نینہ

مغل امراء بھی دیوالی کا تہوار بڑے اہتمام سے مناتے تھے۔

عام مسلمانوں کو دیوالی کے تہوار سے اتنی دلچسپی تھی جتنی کہ بادشاہوں اور امیروں کو۔ وہ لوگ بھی دیوالی کی تمام رسموں کی پابندی کرتے تھے۔ نظیر اکبر آبادی نے ایک نظم میں عوام کی حالت کا نقشہ پیش کیا ہے۔ اس کا پہلا بند یہ ہے۔

ہر مکان میں جلا پھر دیا دیوالی کا — ہر اک طرف کو اُجالا ہوا دوالی کا

سبھی کے دل میں سماں بھاگیا دیوالی کا کسی کے دل کو مزا خوش لگا دیوالی کا
عجب بہار کا ہے دن بنا دیوالی کا

اِس نظم میں نظیرؔ نے چراغاں کھلونے، کھیل، تماشے مکان کی صفائی، قمار بازی وغیرہ کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔

دیوالی کے مہینے میں دہلی کے تمام باشندے حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کے مزار پر زیارت کے لئے جایا کرتے تھے۔ اور درگاہ کے قرب وجوار میں واقع چشمے کے چاروں طرف خیمے لگاتے تھے۔ اور اس میں غسل کرتے تھے۔

عام طور پر مسلمان اور بالخصوص جاہل مسلمان عورتیں ہندوؤں کے اُن تمام رسوم کو ادا کرتی تھیں جن کا تعلق دیوالی کے تہوار سے تھا۔ عام مسلمانوں کی دیوالی سے دلچسپی اور رسوم کے بجا لانے کے سلسلے میں مرزا قتیلؔ کا ذیل بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

"اس دن کی حرمت فرقۂ ہنود پر منحصر نہیں ہے۔۔۔ بہت سے مسلمان بھی ہندوؤں کے حال میں شریک ہو کر شمعِ محفل قمار بازی بنتے ہیں۔ یعنی جوا کھیلنے کے لئے قمار خانوں میں جاتے ہیں۔ جو مسلمان جوا کھیلنے سے گریز کرتے ہیں وہ کم از کم اپنے گھروں میں چراغاں کرتے ہیں اور شب دیوالی میں عورتیں سب بچوں کے نام سے الگ الگ مٹی کے کھلونے منگواتی ہیں اور طرح طرح کی مٹھائیاں اور کھانڈ کے کھلونے، اِن پر اضافہ کر کے پہلے گھر کو چراغاں کرتی ہیں۔ پھر اس حصّہ مکان کو جہاں کھلونے اور مٹھائیاں ہیں روشنی سے "رشکِ وادیٔ ایمن" بناتی ہیں اور اسے اصطلاح میں دیوالی بھرنا کہتے ہیں۔ رسم یہ ہے کہ ہر ایک لڑکے اور لڑکی کے نام سے جو دیوالی بھری جاتی ہے۔ اگر سوء اتفاق سے کسی سال اس ثواب کے حاصل

کرنے سے قاصر رہے ہیں تو آئندہ اُن کا تمام سال غم و غصہ میں گذرتا ہے۔ انھیں
یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ سال ہمارے لئے برکت نہیں رکھتا۔ پس ظاہر ہے کہ اس
عمل کو بچوں کی سلامتی کے لئے اچھا سمجھتے ہیں۔ چونکہ یہ عمل عقل کے برخلاف ہے
لہذا اگر کوئی شخص بزرگانہ تعلیم کے ذریعہ اپنے گھر کی عورتوں کو اس سے باز رکھے
اور قضائے الٰہی سے اس سال میں کوئی بچہ مرجائے تو پھر عورتوں کی اس ملامت
اور طعنوں کا ہدف بن جاتا ہے۔ اور اسے اپنے کئے پر نادم ہونا پڑتا ہے۔
آخرکار انہیں اس معاملہ میں عورتوں کو پوری آزادی دینی پڑتی ہے چنانچہ
بعضوں نے عورتوں کے طعنوں سے ڈر کر اور بیشتر نے اس خیال سے کہ اگر
ہم عورتوں کو اُن کے اعمال سے باز رکھیں گے تو سارا سال منحوس گزرے گا
"دیوالی بھرنے" کا عمل اختیار کرلیا ہے۔ اور عام طور پر اس ملک کے مرد اِن
معاملات میں ہندوانہ عقائد کے پیرو اور عورتوں کے مرید ہیں"۔

دسہرہ :۔ وجے دشمی، جسے عام طور پر دسہرہ کہا جاتا ہے، کھتریوں کے لئے خصوصاً اہمیت
رکھتا تھا۔ آسون (ستمبر۔ اکتوبر) مہینے کی دسویں کو رام چندر جی کی راون
پر فتحیابی کی یادگار میں یہ تہوار منایا جاتا ہے۔ ہمارے زمانے کی طرح اس زمانے میں بھی سارے
ہندوستان میں یہ تہوار منایا جاتا تھا۔ اور رام چندر جی اور راون کے درمیان جنگ کی یادگار
میں ڈرامے کھیلے جاتے تھے۔ فوجی حملے کے لئے یہ دن بہت مبارک سمجھا جاتا تھا۔
مغل دربار میں دسہرہ کا جشن منعقد ہوتا تھا۔ اس دن کی صبح کو تمام شاہی گھوڑوں
اور ہاتھیوں کو نہلایا دھلایا جاتا تھا۔ اِن کو زیورات اور رنگین جھولوں سے سجایا جاتا
اور بادشاہ کے معائنہ کے لئے پیش کیا جاتا تھا۔ جہانگیر بادشاہ نے مہر کی چوبیس ویں ۱۶۱۹ء
کے جشن کا حال اس طرح بیان کیا ہے۔

"ہندوستان کی رسم کے مطابق انہوں نے گھوڑوں کو سجایا اور میرے سامنے پیش کیا۔ جب میں گھوڑوں کا معائنہ کر چکا تو وہ ہاتھی لائے۔"

اورنگ زیب کے جانشینوں کے عہد میں یہ تہوار دربار میں منایا جاتا تھا۔ جہاندار شاہ کے عہدِ حکومت میں لنکا شہر کے مشابہ ایک لکڑی کا ڈھانچہ تیار کیا جاتا اور اس میں آگ لگائی جاتی تھی۔ اور بادشاہ اِس منظر کے دیکھنے سے بڑی دلچسپی رکھتا تھا۔ اکبر شاہ ثانی اور بہادر شاہ ظفر کے دربار میں اس جشن کا منظر اِن الفاظ میں پیش کیا گیا ہے۔

"دسہرے کے دن بادشاہ نے دربار کیا، پہلے ایک نیل کنٹھ بادشاہ کے سامنے اڑایا گیا۔ بازخانے کا داروغہ باز اور شکرہ لے کر آیا۔ بادشاہ نے باز لے کر ہاتھ پر بٹھایا۔ دربار برخاست ہوا۔ تیسرے پہر اصطبل خاص کا داروغہ خاص گھوڑوں کو مہندی سے رنگ رنگا رنگ برنگ کی نقاشی کر۔ سونے روپے کے ساز لگا کر جھروکوں کے نیچے لایا۔ بادشاہ نے گھوڑوں کا ملاحظہ کیا۔ داروغہ کو انعام دے کر رخصت کیا۔"

امراء اور عام مسلمان بھی نیل کنٹھ دیکھنے میدانوں میں شہر کے باہر جایا کرتے تھے۔

بسنت:۔ کہا جاتا ہے کہ بہار راگ اور میلہ بسنت نے بھی حضرت امیر خسرو کی طبیعت کو متاثر کیا تھا۔ مگر تاریخ کی کتابوں سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ مسلمانوں میں اس تہوار کی ابتدا کس طرح سے ہوئی۔ اس سلسلہ میں خواجہ حسن نظامی مرحوم نے یہ روایت بیان کی ہے۔

"ساتویں صدی ہجری کے اختتام پر حضرت سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیا کے حقیقی بھانجے مولانا تقی الدین نوح نے، جو خواجہ رفیع الدین ہارون کے چھوٹے بھائی تھے، عنفوانِ شباب میں بعارضۂ دق اس دارِ ناپائیدار سے انتقال فرمایا۔ حضرت سلطان المشائخ کو اس لائق ہونہار، سعید اور صالح بھانجے سے بہت الفت تھی۔ حضرت کو

اس صاحبزادے کے انتقال سے ایسا صدمہ پہونچا کہ عالم سکوت طاری ہو گیا۔ یہاں تک کہ چھ ماہ تک آپ نے اس صدمہ کی وجہ سے تبسّم نہیں فرمایا۔ حضرت کے یاران جاں نثار کے علاوہ تمام دہلی میں اِن صاحبزادے کے انتقال سے عام ماتم اور کہرام تھا۔ خصوصاً حضرت امیر خسروؔ کو علاوہ اپنے رنج و صدمہ کے حضرت سلطان المشائخ کے اس صدمے اور سکوت کی وجہ سے کسی وقت قرار نہ تھا۔ وہ ہمہ وقت اس فکر میں رہتے تھے کہ کوئی سامان حضرت کی شگفتگی اور غم غلط ہونے کا پیدا ہو جائے۔ ایک دن اپنے چند دوستوں کے ساتھ جنگل میں سیر کرتے پھرتے تھے بہار کے خوشنما موسم کا آغاز تھا۔ ہرے بھرے کھیتوں میں سرسوں کے زرد پھول بہار دکھا رہے تھے۔ سامنے پہاڑ پر کالکاجی کا مندر تھا۔ بسنت پنچمی کا دن تھا۔ مندر پر میلہ لگا ہوا تھا اور مورت پر سرسوں کے پھول کا مینہہ برس رہا تھا۔ اور اکثر لوگ عجیب خود رفتگی سے ترانے الاپ رہے تھے۔ جب امیر خسروؔ نے یہ حال دیکھا اِس خوشنما منظر کا اُن کے دل پر بہت اچھا اثر ہوا۔ اسی وقت فارسی اور ہندی کے چند شعر موزوں کیے۔ جنگل سے سرسوں کے پھول توڑے اور پگڑی کو ذرا کج کر کے اس طرز سے باندھا کہ مستانہ شان معلوم ہوتی تھی۔ اس ہیئت سے ان اشعار کو پڑھتے ہوئے حضرت سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

حضرت سلطان المشائخ اس وقت حسب دستور مرحوم خواہر زادہ کے مزار پر تشریف لائے تھے۔ اور قریب ہی ایک برجی میں جلوہ افروز تھے۔ آپ خسروؔ کی یہ مستانہ ادا دیکھ کر اور فارسی ہندی کے اشعار اس رنگ میں سن کر بہت محظوظ ہوئے۔ کامل چھ مہینے کے بعد تبسّم فرمایا۔ اُس دن سے آج تک بسنت پنچمی کے دن جب ہندو کالکاجی کے مندر پر جاتے ہیں تو دہلی اور قرب وجوار کے خاص اور ممتاز صوفی چند قوالوں کو لے کر سرسوں کے پھول ہاتھ میں لئے اشعار پڑھواتے ہوئے اوّل اس مقام پہ جہاں حضرت سلطان

المشائخ اس دن تشریف رکھتے تھے، جاتے ہیں۔ اس کے بعد آپ کے خواہر زادہ مولانا تقی الدین نوح کے مزار پر ہوتے ہوئے حضرت کے روضۂ اقدس پر آتے ہیں۔ قوال ہندی کی ٹھمریوں کو پڑھ کر اس شعر؛

اشک ریز آمد است ابر بہار
ساقیا گل بریز و بادہ بیار

کو بار بار پڑھتے ہیں۔

بسنت کا میلہ ماگھ (جنوری فروری) مہینے کی پانچویں کو منایا جاتا ہے۔ یہ بہت بڑے جشن کا دن تھا۔ ایک دوسرے پر رنگ ڈالا جاتا، اور عبیر چھڑکا جاتا تھا بسنتی لباس زیب تن کئے جاتے تھے۔ گانے، بجانے، اور رقص و سرود کی محفلیں سجتی تھیں۔ یہ زمانے ہندوستان میں آمدِ بہار کا زمانہ ہوتا ہے۔

مغل دربار میں بڑی دھوم دھام سے یہ تہوار منایا جاتا تھا۔ اورنگ زیب کے عہد میں دربار سے اس کا رواج اٹھ گیا تھا۔ لیکن اس کے جانشینوں کو اس سے بڑی دلچسپی تھی شہزادہ عظیم الشان اس دن زرد لباس پہنا کرتا تھا۔ شاہ عالم ثانی اور بہادر شاہ ظفر کے دورِ حکومت میں شاہی محل میں جس شان و شوکت سے یہ جشن منایا جاتا تھا۔ اس کی عکاسی شاہ عالم ثانی نے خود نادرات شاہی کے اشعار میں کی ہے۔

آج لے آئیں سب سکھی مل یہ نیکو رنگ
نئے نئے پھولن سوں کھیلن بسنت شاہ عالم کے سنگ

پھولوں کے گڑوے بنا کر، ان کو سر پر رکھ کر بسنت گاتے ہوئے بادشاہ کو مبارکباد دی جاتی تھی۔ مستورات اور خدام محل کیسری رنگ کے لباس پہنتے تھے اور ہر طرح کی خوشیاں مناتے تھے۔ رقص و سرود ہوتا تھا۔ بادشاہ کی تعریف میں گیت

گائے جاتے تھے۔ اور بادشاہ کی درازیٔ عمر کی دعائیں مانگی جاتی تھیں۔
بادشاہوں کی تقلید میں امیر لوگ بھی اس تہوار سے دل کھول کر حظ اٹھاتے تھے۔
——۔ اور ان کی محل کی مستورات بھی اس دن کی رسوم ادا کرنے میں اپنی ہندو بہنوں
سے کسی طرح بھی پیچھے نہ رہتی تھیں۔ طبا طبائی نے لکھا ہے کہ نواب صولت جنگ (ناظم بنگال)
کے محل کی عورتیں بسنت پنچمی کا جشن منایا کرتی تھیں۔ نواب غازی الدین خاں حیدر
(لکھنوی) بسنتی لباس پہنا کرتا تھا۔ اور محل میں ہر طرف کیسری رنگ ہی کی بھرمار ہوتی۔
عام مسلمان بھی اس تہوار میں بڑی دلچسپی لیتے تھے۔ سات دن تک یہ جشن منایا جاتا
تھا۔ درگاہ قلی خاں نے دہلی میں جشن بسنت کا چشم دید حال اِن الفاظ میں پیش کیا ہے۔

"بسنت کے میلے دہلی کے تمام میلوں میں اپنی خصوصیات کے لحاظ سے
نرالے ہوتے ہیں۔ بسنت کے مہینے کی پہلی تاریخ کو دہلی کے تمام باشندے
حضرت سرورِ کائنات کے قدم شریف پر آتے ہیں۔ اور صبح سے شام تک
وہاں قیام کرتے ہیں۔ قدم شریف کے آس پاس کے باغات اور میدان
اور مکانات آدمیوں سے بھر جاتے ہیں۔ تمام لوگ زرق برق زعفرانی
پوشاکوں میں ملبوس بڑے اہتمام سے آراستہ پیراستہ ہو کر آتے ہیں۔ قدم
شریف کے صحن میں اِردگرد کے تمام مقامات پر ڈیرے اور خیمے لگا کر رہتے
ہیں۔ اپنے ساتھ کھانے پینے کا سامان بھی لاتے ہیں اور اعلیٰ اور قیمتی فرش
و فروش بچھاتے ہیں جس کے سبب ہزاروں رنگ برنگ کے فرش میدانوں
باغوں اور قدم شریف کے صحن میں نظر آتے ہیں۔ جس پر اہل دہلی ٹولیوں کے
ساتھ بیٹھے ہوئے خوش گپیوں اور تفریحی مشاغل میں مصروف ہوتے ہیں
لوگ صبح سویرے اس خیال سے آتے ہیں تاکہ وہ اپنا ڈیرہ قدم مبارک

کے صحن میں ڈال سکیں۔ اس پر بھی بڑی کوشش کرنی پڑتی ہے۔ کیوں کہ ہزاروں اشخاص اس تمنّا سے آتے ہیں اور اچھا خاصا ہجوم صبح سویرے ہو جاتا ہے۔ قدم شریف کے اندر اور باہر تمام دن قوّالوں کا گانا ہوتا رہتا ہے اور مجرا بھی ہوتا ہے۔ ہزاروں قوال اور ہزاروں مجرا کرنے والے جگہ جگہ نظر آتے ہیں۔ زمزمہ سنجی کا ایک ایسا منظر دیکھنے میں آتا ہے جس سے روح میں وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ صبح کی نماز سے عصر تک یہی حال رہتا ہے۔ اس کے بعد لوگ فاتحہ و درود پڑھ کر اپنے گھروں کو واپس چلے جاتے ہیں۔ دوسرے دن اسی طرح دہلی والے خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے مزار پر حاضر ہوتے ہیں اور تمام دن مزار کی زیارت کرنے اور فاتحہ پڑھنے سیر و تفریحات کرنے میں گذار دیتے ہیں۔ بالکل قدم شریف کی طرح یہاں کا بھی منظر ہوتا ہے۔ لوگ شام کو واپس ہوتے ہیں۔ اور راستے میں حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے مزار پر چراغاں کرتے اور فاتحہ پڑھتے ہیں۔ تیسرے دن سلطان المشائخ کی درگاہ معلیٰ پر خلقت کا مجمع ہوتا ہے۔ چونکہ حضرت کی درگاہ شہر کے قریب ہے۔ اس وجہ سے یہاں بے انتہا لوگ آتے ہیں اور اس سبب سے بھی مجمع زیادہ ہوتا ہے کہ سلطان جی سے تمام دہلی والوں کو بے حد عقیدت ہے۔ درگاہ شریف میں مجلس سماع منعقد ہوتی ہے۔ اور نامی گرامی قوال جمع ہوتے ہیں صوفیائے اور اہل ذوق حضرات دن بھر وجد اور حال میں رہتے ہیں اور مشائخ اور فقرا بھی مراقبوں، اور ذکر و اذکار میں مشغول رہتے ہیں۔ عوام قوالیاں سننے اور تفریحات کرنے میں مشغول رہتے ہیں، اور وہ دن بھی بڑی خوشی اور مسرت سے پورا ہوتا ہے۔ چوتھے دن حضرت رسول نما کے مزار پر پانچیں

دن حضرت شاہ ترکمان کے مزار پر چھٹے دن قلعہ معلی میں اور ساتویں دن حضرت عزیزی کے مزار پر میلے لگتے اور لوگوں کے مجمع ہوتے تھے۔

بحیثیت مجموعی بسنت کا ایک پورا ہفتہ بہت دلفریب اور دلچسپ ہوتا تھا۔ اس میں سیر و تفریح، دل چسپی اور حسن پرستی کے پورے سامان موجود ہوتے تھے۔ وہ پورے ایک سال میں بھی حاصل ہونا مشکل ہے۔ وہ بسنت کے ایک ہی ہفتہ میں حاصل ہو جاتا ہے۔ بسنت کا اتنا شاندار اور رنگین منظر صرف دیکھنے سے تعلق رکھتا تھا"۔

شمالی ہندوستان کے تمام بڑے شہروں اور دیہات کے لوگ اس دن بزرگوں کے مزار پر جاتے تھے۔ پنجاب کے علاقے میں اس دن پتنگ بازی ہوتی تھی۔

فائز دہلوی کی بسنت کی منظر کشی قابل مطالعہ ہے۔

آج ہے روز بسنت اے دوستاں	سرو قد ہیں بوستاں کے درمیاں
باغ میں ہے عیش و عشرت رات دن	گلرخاں بن نہیں گزرتی ایک چھن
سب کے تن پر ہے لباس کیسری	کرتے ہیں صد برگ سوں سب ہمسری
ہر چھبیلی از بس کیسری	تازہ کرتی ہے۔ بہار جعفری
بیٹھ ہنڈولے جھولتی گاتی ہنڈول	لے گلال نت گل مل کرتی ٹھٹھول

درحقیقت ۱۸۵۷ء تک آگرہ اور دہلی کے مسلمان اور بالعموم شمالی ہند کے مسلمان بسنت کا میلہ بڑی دھوم دھام اور جوش و خروش سے مناتے تھے۔ "حیات جاوید" میں لکھا ہے کہ دہلی میں جو بسنت کے میلے ہوتے تھے۔ سرسید احمد خاں بھی ان میں شرکت کرتے تھے خود ان کے نانا خواجہ فرید کے مزار پر جو نسٹھ کھمبے میں جو بسنت کا میلہ ہوتا تھا۔

اس میں وہ اپنے دوسرے بھائیوں کے ساتھ منتظم اور مہتمم ہوتے تھے۔

اُسی زمانے میں خواجہ محمد اشرف نامی ایک بزرگ دہلی میں رہتے تھے۔ اِن کے رہائش گاہ پر بسنت کا میلہ ہوتا تھا۔ شہر کے خواص وہاں مدعو ہوتے تھے۔ نامی، نامی رقاصہ کیسری لباس زیب تن کر کے وہاں برائے رقص آتی تھی۔ مکان میں زرد فرش ہوتا تھا اور دالان کے سامنے ایک چبوترہ تھا جس میں ایک حوض تھا۔ اس سے زرد پانی کے فوارے چھوٹتے تھے۔ باغ میں موسم کی مناسبت کے پھول کھلے ہوتے تھے۔ اور طوائفیں باری باری رقص کرتی تھیں۔

سعید احمد مارہروی اپنے زمانے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ پندرہ دن تک مختلف مزاروں پر بسنت کے اسلامی میلے نہایت دھوم کے ساتھ ہوتے تھے۔ اِن پر ہزاروں روپے صرف ہوتا تھا۔ آگرہ میں بھی شہر کے تمام پیشہ ور مسلمان سیلیں نے کر جنگلوں میں بسنت منانے اور حلوہ پوری اڑانے جاتے تھے۔ اور گھروں میں عورتیں بھی بسنتی کپڑے پہن کر کڑھائیاں چڑھا کر پکوان کرتی تھیں۔ مل مل کر گیت گاتی تھیں۔ شمالی ہندوستان کے اکثر شہروں اور قصبوں کے مسلمانوں میں کم و بیش بسنت کی رسمیں جاری تھیں۔

سلونو اس تہوار کو راکھی بندھن بھی کہتے ہیں۔ اکبر بادشاہ نے اُسے ایک مُلکی تہوار کی حیثیت بخشی تھی۔ اور خود اس نے اپنی کلائی میں راکھی بندھوائی تھی۔ بادشاہ کی پیروی میں امیروں نے بھی بادشاہ کی کلائی میں راکھی باندھنا شروع کر دیا تھا اور وہ لوگ خود بھی اپنے ملازمین سے راکھی بندھواتے تھے۔ جہانگیر نے اپنے دورِ حکومت میں ایک حکم جاری کیا کہ تمام ہندو امراء اس کی کلائی میں راکھی باندھا کریں۔ بعد ازاں یہ تہوار دربار مغلیہ کے جشنوں میں شمار کیا جانے لگا۔ اور نگ زیب کے جانشینوں کے عہد میں ۱۸۵۷ء تک دربار میں اس تہوار کے رسوم پر عمل ہوتا تھا۔ شاہ عالم ثانی،

اکبر شاہ ثانی اور بہادر شاہ ظفر کو اس تہوار سے بڑی دلچسپی تھی۔ کبھی بادشاہ بذات خود یا کبھی اس کے بیٹے اس جلوس کی قیادت ہاتھی پر سوار ہو کر کیا کرتے تھے۔ یہ جلوس شاہی محل سے قطب الدین بختیار کاکی کے مزار تک جاتا تھا۔ سواری کے موقع پر خدام، بادشاہ اور شاہزادوں کو پنکھا جھلا کرتے تھے۔

منشی فیاض الدین نے مغل دربار میں اس جشن کے منائے جانے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ "عزیز الدین عالم گیر ثانی سے اس کے وزیر غازی الدین خاں کو دشمنی تھی۔ ایک دن ایک ڈھکوسلا بنا کر عرض کیا کہ حضور پرانے کوٹلے میں ایک فقیر صاحب کمال آئے ہیں۔ بادشاہ نے حکم دیا۔ اچھا بلاؤ۔ اس نے کہا بہت خوب دوسرے دن۔ پرانے کوٹلے میں ایک موقع کا مکان تجویز کر، دو آدمی خنجر لے کر وہاں چھپا دیئے۔ اور بادشاہ سے جھوٹ موٹ کہا کہ صاحب کرامت فقیر کہتے ہیں کہ ہم آپ بادشاہ ہیں۔ بادشاہ کو غرض ہے تو آپ ہمارے پاس چلے آئیں۔ بادشاہ فقیروں سے بہت عقیدت رکھتا تھا۔ فرمایا ہم آپ چلتے ہیں۔ جب کوٹلے میں پہنچے، وزیر نے عرض کیا کہ جہاں پناہ فقیر صاحب بہ بھیڑ بھاڑ دیکھ کر ناراض ہوں گے۔ بادشاہ نے حکم دیا اچھا سب یہیں ٹھہریں گے۔ بادشاہ تن تنہا وزیر کے ساتھ اندر گئے۔ جاتے ہی دونوں نابکاروں نے بادشاہ کو خنجریں بھونک دیں اور کام تمام کر کے لاش کو دریا کی طرف نیچے پھینک دیا۔۔ ادھر دریا کی طرف سے کوئی ہندنی رام کور، چلی آرہی تھی۔ کہیں اس کی نگاہ پڑی۔۔۔ پاس آکر دیکھا تو پہچانا کہ یہ تو ہمارے بادشاہ ہیں۔ وہیں بیٹھ گئی۔ شاہ عالم نے اس ہندنی کی خیر خواہی پر کہ اس نے میرے باپ کی لاش کی رکھوالی کی تھی اس کو اپنی بہن بنا لیا۔ اور بہت کچھ اسے دیا۔ بہنوں کی طرح ساری رسمیں اس سے برتتے رہے۔ وہ بھی بھائی سمجھ کر اپنی رسم کے موافق سلونو کے تہوار کو بہت سی مٹھائی تھالوں میں لے کر آتی تھی اور بادشاہ کے ہاتھ میں سچے

موتیوں کی راکھی باندھتی تھی۔ بادشاہ۔ اس کو اشرفیاں اور روپے دیتے تھے۔ شاہ عالم کے بعد اکبر ثانی نے اس سے اور بہادر شاہ ظفر نے اس کی اولاد سے یہ رسم نباہی۔"

ہندوؤں کیطرح مسلمان بھی راکھی بندھن کا تہوار مناتے تھے۔ اور بہنیں اپنے بھائیوں کی کلائیوں میں راکھی باندھ کر زرِ نقد وصول کرتی تھیں۔ بقول" رام پرشاد" راکھی درحقیقت حفاظت کا تعویز ہے۔ اِس زمانے میں بھی۔۔ ہندو اور مسلمان مائیں اپنے بچّوں کے گلے میں اس طرح کے تعویز ڈال دیا کرتی ہیں۔ اور دیہاتوں کے ہندو اور مسلمان دونوں موجودہ دور میں بھی اپنی بہنوں سے راکھی بندھواتے ہیں

اس تہوار میں خاص طور پر لڑکوں کا رقص ہوتا تھا۔ سلونو کی رقص کی محفلیں یا تو مسلمان خود اپنے ہاں سجاتے یا دوسروں کے ہاں جاکر لطف اندوز ہوتے تھے۔

نظیر اکبر آبادی نے اپنے مخصوص انداز میں راکھی کے تہوار پر ایک نظم لکھی ہے اور اس زمانے میں اس تہوار کی شان وشوکت کی عکاسی کی ہے۔

چلی آتی ہے اب تو ہر کہیں بازار کی راکھی | سنہری سبز ریشم زرد اور گلنار کی راکھی
بنی ہے گو کہ نادر خوب ہر سردار کی راکھی | سلونوں میں عجب رنگین ہے اس دلدار کی راکھی

نہ پہنچے ایک گل کو یار جس گلزار کی راکھی

مچی ہے ہر طرف کیا کیا سلونوں کی بہار اب تو | ہر اک گلرو پھرے ہے راکھی باندھے ہاتھ میں خوش ہو
ہوس جو دل میں گذرے ہے کہوں کیا آہ میں تم کو | یہی آتا ہے جی میں بن کے باہمن آج تو یارو

میں اپنے ہاتھ سے پیارے کے باندھوں پیار کی راکھی

۱۹۴۷ء کے بعد سے مسلمانوں میں یہ جشن بند ہو گیا تھا۔ پنڈت نہرو نے پھر سے اس جشن کا احیاء کیا اور اب ہر سال اس موقع پر "پھول والوں کی سیر" کا جشن ہوتا ہے۔

جنم اشٹمی جنم اشٹمی کے بارے میں روایت ہے کہ اس رات کو کنھیا کا جنم ہوا تھا۔ ہر سال اسی رات کو ہندو، کنھیا کی مورتی باہر نکالتے ہیں

اور ایک پاک وصاف مقام پر جس کو دولت مند لوگ فرش و فروش سے آراستہ پیراستہ کرتے ہیں، اور مفلس لوگ جس کی دیواروں کو گائے کے گوبر سے لیپ کر لوپتے ہیں، ایک لکڑی کے تخت کے اوپر رکھتے ہیں۔ اپنی حیثیت کے مطابق قسم قسم کی مٹھائیاں، خربوزہ کے بیج شکر میں بھون کر بالخصوص کانسے یا پیتل کے برتن میں رکھ کر اس مجسمے کے سامنے رکھتے ہیں پھر عورت اور مرد دونوں رات بھر کنہیا کی مدح میں کچھ کلام بڑی خوش الحانی اور جوش و خروش کے ساتھ گاتے ہیں۔ اور رقص بھی کرتے ہیں اور کنس کا مجسمہ بناتے ہیں اور ایک میدان میں ماموں اور بھانجے کے بیچ ایک عظیم الشان جنگ کا منظر اور کنس کے قتل ہونے کا واقعہ پیش کرتے ہیں۔ اور ہر سال کنہیا کے ہاتھوں کنس کی موت کی تمثیل پیش کی جاتی ہے۔

مسلمان بھی جنم اشٹمی کا تہوار مناتے تھے۔ مرزا قتیل کا بیان ہے۔

"بعض مسلمان بھی اس مقررہ دن کنس کا مجسمہ بنا کر اس کے پیٹ کو چاک کرتے ہیں۔ اور جو شہد اس میں پہلے سے بھر دیتے ہیں اسے اس کا خون سمجھ کر پیتے ہیں،"

ان تہواروں کے علاوہ مسلمان کچھ ایسے دوسرے جشن بھی مناتے تھے جن کی بنیاد ہندو مذہب اور ان کے عقائد پر تھی۔ مثلاً

فاتحہ خواجہ خضر: مسلمان خواجہ خضر کی سوانح اور ان کے قصّہ کو قرآن اور حدیث کی روشنی میں بیان کرتے ہیں جب کہ ہندو راجہ خضر کے نام سے ان کی پرستش کرتے ہیں۔ اور ان کے سلسلہ میں ہندوؤں کی بھی ایک دیومالا بن گئی ہے۔ ہندوستان میں خواجہ خضر یا راجہ خضر کو پانی کا خدا یا دیوتا تصور کیا جاتا ہے۔ مسلمانوں میں اس جشن کی ابتدا کب ہوئی اور کیوں کر ہوئی اس کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے۔ یہ جشن اس طرح منایا جاتا تھا۔ کہ ایام برسات میں کاغذ کی کشتیاں بنائی جاتی تھیں۔ ان کے تلے میں امرود اور کیلے کے پودے آویزاں ہوتے تھے۔ ان میں چراغ روشن کر کے

انہیں دریا میں چھوڑ دیا جاتا تھا۔ اس موقع پر سقوں میں مالیدہ تقسیم کیا جاتا تھا تاکہ وہ لوگ خواجہ خضر کی فاتحہ کریں۔

بنگال، دہلی، لکھنؤ اور پنجاب میں یہ تہوار عام طور پر منایا جاتا تھا۔ اس بات سے گمان ہوتا ہے کہ شمالی ہندوستان کے دوسرے مسلم آبادی والے علاقوں میں بھی اس جشن کی رسمیں ادا ہوتی ہوں گی میسز میر حسن علی نے لکھنؤ کے بارے میں لکھا ہے کہ بگل اور ڈھول بجا کر اور حاضرین کے غل و شور کے ساتھ ان کشیتوں کو گومتی ندی میں بہایا جاتا تھا۔ پہلے ان کشتیوں کو بڑی اچھی طرح سے دیا باتی سے روشن کیا جاتا تھا اور پھر بہاؤ کی طرف بہایا جاتا تھا۔ جب وہ تھوڑی دور نکل جاتی تھیں تو ناظرین اس منظر کی دلکشی سے محظوظ ہوتے تھے۔ علاوہ ازیں لکھنؤ کی مخلوق "حضرت الیاس کی کشتی" کا بھی جشن مناتی تھی۔ جو غالباً خواجہ خضر کی کشتی کی تقلید میں شروع ہوا تھا۔

دہلی کے سقہ خواجہ خضر کی فاتحہ کرتے تھے

خضر آباد (یہ گاؤں اسی نام سے آج بھی موسوم ہے) کے قریب دریائے جمنا کے کنارے ایک گنبد تھا (غالباً اب یہ گنبد منہدم ہو چکا ہے) جہاں یہ لوگ بھادوں کے مہینے میں جمع ہوتے تھے۔ گھاس پھوس کی کشتیاں بنا کر جمنا میں چھوڑا کرتے تھے۔ اور دلیہ پکا کر فقیروں میں تقسیم کیا کرتے تھے۔ مختصراً شمالی ہندوستان کے مسلمانوں میں یہ جشن مروّج تھا۔

جھروکہ درشن اور جشن تُلادان

ہندوؤں کی تقلید میں شاہانِ مغلیہ نے جھروکہ درشن اور تُلادان کی رسموں کو اپنا لیا تھا اور اکبر بادشاہ نے ان رسموں کو رائج کیا تھا۔ ابوالفضل کا بیان ہے۔

"کورنش کے بعد صبح کو قبلۂ عالم پردے سے باہر برآمد ہو کر ہر خاص و عام کو شرف دیدار

سے بہرہ اندوز فرماتے ہیں۔ اور ہر طبقے کا آرزومند بلا چوب داروں کی ممانعت اور چاؤشوں کی دور باشِ کے خداوند مجازی کے دیدار سے سعادت اندوز ہوتا ہے۔ اس شرفِ دید کو عرفِ عام میں درشن کہتے ہیں۔"

اس کا دور رس نتیجہ یہ نکلا کہ اکبر بادشاہ کی ہندو رعیت کا ایک ایسا پیشہ ور طبقہ وجود میں آگیا۔ جو بادشاہ کے درشن کے بنا نہ تو کچھ کھاتا پیتا تھا۔ اور نہ کوئی کام کاج ہی شروع کرتا تھا۔ جہانگیر اور شاہ جہاں کے عہدوں میں بھی اس دستور پر پوری طرح سے عمل ہوتا رہا۔ اور وہ فرقہ (جو درشنیہ کہلانے لگا تھا) اِن بادشاہوں کی طرف بھی اکبر بادشاہ کی طرح پہلی سی عقیدت کا اظہار کرتا تھا۔ ۱۶۵۷ء میں علالت کی وجہ سے جب شاہجہاں جھروکہ میں ظاہر نہ ہوا تو ملک میں بدامنی پھیلنے کے آثار نمودار ہو گئے۔ اور شہزادوں نے جنگِ تخت نشینی کی تیاریاں شروع کر دی تھیں کیوں کہ عوام کو یہ گمان ہوا کہ بادشاہ رحلت فرما گئے۔ مگر آخر کار جب ان کی طبیعت کچھ سنبھلی تو لوگوں کو ان کے زندہ ہونے کا یقین دلانے کے لئے انھیں جھروکہ پر لایا گیا۔ اور نگ زیب نے اس رسم کو اس وجہ سے کالعدم کر دیا کہ وہ ہندوؤں کی تقلید میں تھی اور اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا۔

اورنگ زیب کی وفات کے بعد پھر سے اس دستور کا احیاء ہوا اور ۱۸۵۷ء تک اس پر عمل ہوتا رہا۔ ہر طبقے کے افراد جھروکہ کے نیچے جمع ہو کر بادشاہوں سے اپنی روحانی عقیدت کا اظہار کرتے تھے۔ جہاں دار شاہ اور محمد شاہ بادشاہ وقت معینہ پر جھروکہ پر ظاہر ہوتے تھے۔

وزنِ مقدس کا تلادان کے زیرِ عنوان ابوالفضل نے اکبر بادشاہ کے وزن کی تفصیل اِن الفاظ میں درج کی ہے۔

"عظم و شان کو برقرار رکھنے اور نیز تہی دست اشخاص کو عطیہ و بخشش سے فیض یاب فرمانے کی غرض سے جہاں پناہ کو تولنے کی رسم سال میں دو مرتبہ ادا کی جاتی ہے۔ اور ہر قسم

کی جنس اور اشیاء ترازو میں رکھی جاتی ہیں۔ اوّل بار یکم آبان کو جہاں پناہ کی شمسی سالگرہ کا روز ہے
اس مرتبہ قبلۂ عالم مندرجہ ذیل بارہ چیزوں میں بارہ مرتبہ تولے جاتے ہیں۔ سونا،
چاندی، ابریشم، خوشبو، تانبا، روح توتیا، گھی، لوہا، دودھ، چاول، سات قسم کا اناج اور
نمک۔ وزن میں تقدیم اور تاخر ان اشیاء کی قیمت پر منحصر ہے، جو شے زیادہ گراں قیمت ہے
وہ وزن میں کم قیمت سے اوّل تولی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ جہاں پناہ کی عمر گرامی کا جو سال ہوتا ہے اسی تعداد میں بکرے بکریاں اور
مرغیاں مفلس اشخاص کو (جو ان جانوروں کو پالتے اور ان کی نسل بڑھا کر فائدہ اٹھاتے ہیں)
دی جاتی ہیں اور بے شمار پرندے قفس سے اڑا دیئے جاتے ہیں۔

دوم، پانچویں رجب کو (جو جہاں پناہ کی قمری سال گرہ کا روز ہے) قبلۂ عالم آٹھ
چیزوں میں جدا جدا تولے جاتے ہیں۔

"چاندی، رانگ، سیسہ، میوہ، پارچہ، شیرینی، روغن، کنجد، سبزی"

اسی طرح شہزادوں کو بھی ان کی سالگرہ کے دن تولا جاتا تھا۔

ابو الفضل نے لکھا ہے۔

"شاہزادگان بلند اقبال اور ان کے فرزندان سعادت مند سال میں ایک بار یعنی
شمسی سالگرہ کے روز تولے جاتے ہیں۔

"شاہزادگان کی یہ رسم دو برس کے سن سے شروع ہوتی ہے۔ اور پہلی مرتبہ وہ صرف
ایک ہی چیز سے تولے جاتے ہیں۔ ہر سال ایک شے کا اضافہ ہوتا ہے۔

جوان ہونے کے بعد سات یا آٹھ اشیاء میں تولنے تک کی نوبت آتی تھی، مگر
بارہ سے زیادہ چیزوں میں کبھی بھی نہیں تولے جاتے تھے۔"[1]

---

[1] آئین اکبری (اردو ترجمہ) ج ۱-ح ۱: ۴۰۰-۴۰۱ (آئین ۱۸)

جہانگیر اور شاہ جہاں کے زمانے میں بھی کچھ تصرفات کے ساتھ اس پر عمل ہوتا رہا۔ اورنگ زیب نے بھی اپنے دورِ حکومت کے ابتدائی چند سال تک اس پر عمل کیا۔ برنیر کا بیان ہے:

"مجھے یاد ہے کہ یہ دیکھکر کہ اورنگ زیب کا وزن سال گذشتہ کی نسبت ایک سیر زیادہ ہے۔ تمام دربار نے نہایت ہی مسرت ظاہر کی"

لیکن ۱۶۷۸ء میں اس نے اس رسم کو بند کر دیا۔ مگر کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے لڑکے اور پوتوں کو مشورہ دیا تھا کہ روح خبیثہ سے تحفظ کے لئے وہ سال میں دو بار مختلف دھاتوں سے اپنے آپ کو تلوایا کریں۔

ان اشیاء کو جن سے بادشاہ شاہزادہ کو تولا جاتا تھا، برہمنوں، فقیروں اور دیگر مستحق لوگوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ اور بعض مرتبہ درباریوں کو بھی کچھ حصّہ دے دیا جاتا تھا۔

اورنگ زیب کے انتقال کے بعد اس کے جانشینوں نے اس رسم پر پھر سے عمل شروع کر دیا تھا۔ برنیر کے ایک بیان سے ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ سالگرہ کے موقع پر امیروں کو بھی تولا جاتا تھا۔

جشنِ تخت نشینی

ہمایوں بادشاہ نے تخت نشینی کی سالگرہ منانے اور اس دن اعلیٰ پیمانے پر جشن منعقد کرنے کی رسم کو جاری کیا تھا۔ اس کے عہد میں یہ جشن سات دنوں تک منایا جاتا تھا۔ اس جشن میں سرکاری ملازم اور سپاہی پیشہ لوگ حصّہ لیتے تھے۔ بازار اور مخصوص مقامات کو عمدہ طریقے پر آراستہ کیا جاتا تھا۔ تمام ملک میں آتش بازی چھڑائی جاتی تھی۔ اور بڑی دھوم دھام سے یہ جشن منایا جاتا تھا۔ اس دن تیر اندازی کا مقابلہ بھی ہوتا تھا۔ اور کامیاب لوگوں کو انعام دیئے جاتے تھے۔ امیروں کو جاگیریں مرحمت کی جاتیں اور غریبوں اور مسکینوں

کو روپے پیسے دیئے جاتے تھے۔ اورنگ زیب نے اپنے دور کے اکیسویں سال اس جشن کو بند کر دیا تھا۔ لیکن اس کے جانشینوں کے زمانے میں اس رسم پر برابر عمل ہوتا رہا ہے اور بہادر شاہ ظفر تک جاری و ساری رہی۔

آتش اور چراغ کا احترام

چوں کہ ہندوؤں میں آگ اور چراغ کے احترام کی رسم قدیم زمانہ سے چلی آ رہی تھی۔ اور آج بھی جاری و ساری ہے اکبر بادشاہ نے اس کو بھی اپنا لیا تھا۔ ابوالفضل رقمطراز ہے۔

"قبلۂ عالم آتش کی تعظیم اور چراغ کی نگہداشت میں بھی خاص اہتمام فرماتے ہیں۔ اور آتش ہو یا چراغ، تمام روشن ستاروں کو آفتابِ عالم تاب کے حسن کا پرتو خیال فرماتے ہیں"

اکبر کی پیروی میں مسلمان امراء بھی آگ اور روشنی کا احترام کرتے ہوں گے اور عام ہندوستانی مسلمان تو بہر حال کرتے ہی تھے۔ کیونکہ یہ دستور ان کو ورثہ میں ملا تھا۔

پانچواں باب

کھیل، تماشے اور دیگر تفریحی مشاغل

ہندوستانی مسلمانوں کے کھیل، تماشوں اور دیگر تفریحی مشغلوں کے تفصیلی ذکر سے پہلے یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ کہ ہر ایک ملک کے کھیل، تماشوں اور تفریحی مشاغل اور لوگوں کے کردار کا وہاں کی جغرافیائی اور اقتصادی حالات سے بڑا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ یہ دونوں باتیں اس ملک کے باشندوں کے کھیل، اور تماشوں کو متعین کرتی ہیں۔ مثلاً ریگستانی یا صحرائی سرزمین میں "گلی ڈنڈا" کھیلا جانا اگرچہ ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ اس لئے ایسے ملکوں میں اِس کھیل کی نشان دہی مشکل سے ہوتی ہے۔ اسی طرح جن ملکوں میں ہمہ وقت برف پڑتی رہتی ہے یا بے حد بارش ہوتی ہو۔ وہاں پتنگ بازی کا شغل ناممکن ہے۔ لہٰذا ہندوستانی مسلمانوں کے کھیل، تماشوں اور تفریحی مشاغل کا جائزہ لینے سے قبل ہمیں اُن ممالک کے کھیل تماشوں کا مجملاً جائزہ لے لینا چاہیے۔ جن ملکوں سے مسلمان ہندوستان آئے تھے۔ یا ہندوستان میں ورود سے قبل جن ملکوں سے ان کا گہرا ربط وضبط، اختلاط و انضمام رہا تھا۔ اور انہوں نے وہاں کے اثرات قبول کئے تھے۔

جغرافیائی اعتبار سے جزیرہ نمائے عرب ایک نہایت ہی مصائب انگیز ملک ہے

یہاں کی آب و ہوا بالکل خشک اور زمین شور ہے۔ ملک کے پورے طول اور عرض میں کوئی دریا ایسا نہیں پایا جاتا جو برس کے بارہ مہینے، بہتا ہوا سمندر میں جا گرتا ہو۔ دریاؤں کی جگہ جزیرہ نمائے عرب میں پہاڑی نالوں کا جال بچھا ہوا ہے۔ سواحلِ عرب کی ہلال نما شاداب و سرسبز زمین پر کئی حکومتیں قائم ہوئیں اور فنا ہو گئیں لیکن اس بے آب و گیاہ ریگستان کے باشندے، بدوؤں کی زندگی میں آج تک کوئی نمایاں فرق نہیں آیا۔ اس وجہ سے اس ریگستان پر بدوی اونٹ، کھجور، اور ریت کا راج ہے۔ بقول پروفیسر فلپ۔ کے۔ رحتی "سخت کوشی۔ محکم گری اور قوتِ تحمل کی بدولت ہی خانہ بدوش بدوی ریگستان میں جی رہا ہے۔ جہاں کوئی چیز پنپ نہیں سکتی۔ انفرادیت بدوی رگ و پے میں اس طرح سرایت کئے ہوتے ہے کہ سماج کے اعتبار سے وہ کبھی ذی شعور مخلوق نہ بن سکا۔ مفادِ عامّہ کے بارے میں اس کے پرخلوص تصوّرات اپنے قبیلے کی حدوں سے کبھی آگے نہیں بڑھے، نظم و ضبط اور حاکم و حکومت کے احترام کے لئے اس کے تصوّرات میں کوئی جگہ نہیں۔"

اقتصادی اعتبار سے بدّو زبوں حال تھے۔ ریگستانی وطن کی وجہ سے بدوی گلہ بانی کرتے تھے، خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے تھے، اونٹ بدوی کا کفیل، وحمل کا وسیلہ تھا۔ چونکہ عربستان اونٹ کی افزائش نسل کا اہم ترین مرکز ہے، اس لئے اونٹ کی تجارت اور اس سے متعلقہ صنعتیں اس ملک کی آمدنی کا اہم ترین ذریعہ ہیں۔ علاوہ ازیں عرب گھوڑے کی بھی تجارت کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ عربوں کی اقتصادی بد حالی نے لوٹ مار کو قومی شعار کا درجہ دیدیا تھا۔ اور یہ لوٹ مار بدوؤں کی گلہ بانی کی معاشی بنیاد ہے۔ اس لئے عربوں کی معاشی بدحالی کا اثر ان کی سماجی زندگی، عادات و اطوار، کردار اور تفریحی مشاغل پر بھی پڑتا تھا۔ ان کی زندگی چونکہ معاشی تنگ و دو میں گزرتی تھی۔ لہٰذا ان کے پاس اتنا وقت کہاں تھا۔ کہ وہ کھیل تماشوں میں دلچسپی لیتے۔

عربوں کی سماجی زندگی پر کام کرنے والے طالب علموں کو اسی وجہ سے بڑی دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ عرب مورّخوں نے اپنی پوری توجہ اور زورِ قلم، خلفا کے حالات و معاملات کی تفصیلات، خانوادوں اور چھوٹے مدعیوں کے عروج و زوال کی خونچکاں اور ہولناک داستانوں لشکر کے امیروں، اور سیاسی اعتبار سے اس زمانے کی مقتدر ذی شان شخصیتوں کی کامرانیوں اور تلخ کامیوں کی روداد بیان کرنے میں اس حد تک مرکوز کر رکھی تھی کہ ہمیں اس زمانے کے عوام کی معاشرتی زندگی اور معاشی زندگی کی کوئی واضح تصویر نہیں ملتی۔ تاہم اکّا دکّا ضمنی عبارتوں، ادبی ماخذوں اور آجکل کے کم تغیر پذیر اسلامی مشرق کی روزمرّہ کی زندگی اور تفریحی مشغلوں کے حقائق کی بنیاد پر ان کی معاشی زندگی کا اجمالی خاکہ بآسانی مرتب کیا جا سکتا ہے۔

پروفیسر حِتّی کا خیال ہے کہ فنون لطیفہ کی طرح کھیل اور تفریحی اسپورٹس سامی تمدن سے کہیں زیادہ ہندو۔ یورپی تمدّن کی نمایاں خصوصیت رہی ہے۔ کھیل کود سے جسمانی تکان ہوتی ہے اور جسمانی تکان سے محظوظ ہونے کو عرب کا شاعرانہ مزاج ایک مہمل سی بات سمجھتا ہے۔ وہ دن کی روشنی کی گرمی میں سنجیدہ کاموں کو ترجیح دیتا ہے۔"

اس کے باوجود میدانی کھیلوں کی فہرست میں تیر اندازی، چوگاں بازی، گیند بازی، صالجان شمشیر زنی، نیزہ بازی، گھوڑ دوڑ اور سب سے بڑھ کر شکار کے نام ملتے ہیں۔

اس زمانے کی کتابوں میں اس بات کا ذکر ملتا ہے کہ اس عہد میں کسی شخص کو ہر دلعزیز بننے یا کسی امیر یا خلیفہ کی قربت حاصل کرنے کے لئے اور اوصاف کے علاوہ "تیر اندازی" شکار اور گیند اندازی اور شطرنج بازی میں بھی دستگاہ پیدا کرنا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ تُکّا، جال اندازی اور شاہین بازی پر عربی زبان میں اچھی خاصی تعداد میں لکھی گئی کتابوں سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ کہ عربوں کو اس قسم کے مشغلوں سے گہری دلچسپی تھی۔ مگر یہ بات بھی ذہن میں رکھنا لازمی ہے کہ شاہین بازی اور باز نوازی عربوں نے ایرانیوں سے سیکھی تھی۔

اس پس منظر میں ہمیں ہندوستانی مسلمانوں کے کھیل، تماشوں اور تفریحی مشغلوں کا مطالعہ کرنا ہے۔ ہندوستان جغرافیائی لحاظ سے ایک سرد و گرم ملک ہے۔ یہاں بڑی بڑی ندیوں کی بھرمار ہے، لہٰذا زمین زرخیز ہے۔ اس لئے یہاں کے باشندے معاشی اعتبار سے متموّل تھے۔ معاشی حالت اچھّی تھی۔ عام فارغ البالی تھی۔ کاشتکاری اہم پیشہ تھا۔ اس وجہ سے کھیتوں کو بو دینے کے بعد ان کے پاس اتنا وقت بچ رہتا تھا کہ وہ دوسرے مشاغل میں بھی دلچسپی لے سکیں۔ موجودہ زمانے میں بھی ہندوستان کے دیہاتوں میں شادی بیاہ اپریل سے جولائی کے مہینوں تک ہوتے ہیں کیوں کہ فصل کاٹنے کے بعد اور غلّہ تیار کر لینے کے بعد اور بارش کے آغاز سے پہلے درمیانی وقفے میں ان کے پاس کافی وقت ہوتا ہے، لہٰذا وہ لوگ اس زمانے میں شادی بیاہ کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ شادی بیاہ کی تیاری میں کافی وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ برات وغیرہ بھی تفریحی سامان مہیّا کرتی ہیں، کیوں کہ برات میں رقص و سرود کا خاص طور پر التزام کیا جاتا تھا۔

جب مسلمان ہندوستان آئے تو ابتدائی زمانے میں انھیں اس ملک میں اپنے قدم جمانے میں کافی دقّتوں اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا لیکن بعد میں جب وہ اپنی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے اور جنگوں کا سلسلہ ختم ہو گیا تو ان کے پاس اپنے فرائض منصبی ادا کرنے کے بعد کافی وقت بچ رہتا تھا۔ لہٰذا اس وقت کو تبانے کے لئے انھوں نے تفریحی مشاغل کی طرف توجہ کی۔ بعض تفریحی مشاغل تو وہ اپنے ساتھ لائے تھے لیکن انھوں نے اس ملک کے بھی بعض کھیل تماشے اپنی تفریحات کے لئے اخذ کر لئے۔ اس موقع پر ہم صرف ان تفریحی مشاغل کا مجملاً ذکر کریں گے جو خالصتاً ہندوستانی تھے۔ اور مسلمانوں نے اپنا لئے تھے۔ ان کے عربی یا فارسی نام رکھ کر یا کچھ ضمنی تغیرات کر کے انھیں اسلامی بنانے کی کوشش کی تھی۔

پتنگ بازی: لغوی اعتبار سے "پتنگ" لفظ سنسکرت زبان کا ہے اور اصطلاحاً

اُڑانے کے معنی میں مستعمل ہے۔ مثلاً سورج، ٹڈی، مدھ مکھی، پروانہ، بھنگا، تپنگا، ایک قسم کا دھان، ایک قسم کا چندن، گیند، ناؤ، چنگاری، شعلہ، جینیوں کے ایک دیوتا کا نام، پتنگ ایک بڑے قسم کے درخت کو بھی کہتے ہیں۔ جو مدھیہ پردیش اور کرناٹک میں کثرت سے ہوتا ہے علاوہ ازیں ہوا میں اڑانے والے مشہور کھلونے کو بھی پتنگ کہتے ہیں جو ڈوری کے سہارے آسمان پر اُڑایا جاتا ہے۔ جس کو عام زبان میں گڈی یا کنکوّا بھی کہتے ہیں۔ اس لفظ سے کئی محاورے بھی اختراع کئے گئے ہیں۔ جیسے پتنگ کاٹنا، پتنگ بڑھانا وغیرہ۔

پتنگ بازی، خالص ہندوستانی مشغلہ تھا لیکن یہ بات یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ ہندوستان میں اس کی ابتدا کب ہوئی؟ اور کیوں کر ہوئی؟ مگر گمان غالب ہے کہ مسلمانوں کے ہندوستان میں ورود سے قبل اس کا رواج اس ملک میں پایا جاتا تھا۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے قیام کے ابتدائی زمانے میں مسلمانوں میں پتنگ بازی کے رواج کی مثالیں دستیاب نہیں ہوتیں کیونکہ اس عہد کے مؤرخوں نے مسلمانوں کی سماجی زندگی پر بہت کم روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے اپنا زورِ قلم سلاطین اور امرا کی سماجی زندگی، لہو لعب، فتوحات اور جنگوں کے بیان میں صرف کیا ہے جس میں عوام کی زندگی کی عکاسی کے لئے چنداں گنجائش نہ تھی۔ مگر عہدِ مغلیہ اور اٹھارویں اور انیسویں صدیوں کے مورخین نے مسلمانوں کی سماجی زندگی پر سیر حاصل روشنی ڈالی ہے اور اس عہد کے فارسی اور اردو ادب دونوں میں سماجی زندگی کی عکّاسی ملتی ہے۔ مختصر یہ کہ عہدِ مغلیہ میں مسلمانوں میں پتنگ بازی کا عام رواج پایا جانے لگا تھا۔ اس عہد کے عوام کو سیاسی تغیّرات سے بالکل دلچسپی نہ رہی تھی۔ اور اگر کسی شہر میں بیرونی حملے کا خطرہ ہوتا تو یہ اثر چند روزہ ہوتا تھا۔ مابعد وہ اپنی سماجی زندگی اور تفریحی مشاغل میں پھر سے مگن ہو جاتے تھے۔ انند رام مخلص نے "کاغذِ باد" کے ضمن میں پتنگ بازی کے دلّی میں عام رواج کا ذکر بھی کیا ہے

دلی میں اب بھی پتنگ بازی کا عام رواج ہے۔ پتنگ بازی کے مقابلے بھی ہوتے ہیں۔ عام طور پر یہ مقابلے لال قلعے کے سامنے کے میدان میں ہوتے ہیں۔ لوگ پیچ لڑانے میں طرح طرح کی جدّتیں دکھاتے ہیں۔ اٹھارہویں صدی میں رات کے وقت ڈور میں بارود باندھ کر آتشبازی کا سماں پیدا کرتے تھے۔

دلی ہی میں نہیں بلکہ سارے شمالی ہندوستان میں پتنگ بازی سے لوگوں کو بڑی دلچسپی تھی۔ لکھنؤ میں پتنگ بازی کے بارے میں میسز میر حسن علی کا بیان دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عمر اور سن کے لوگ اس شغل سے بے حد شغف رکھتے تھے۔ وہ لکھتی ہیں:

"یہاں کے باشندوں میں ہر عمر کے لوگ پتنگ بازی کا شغل کرتے ہیں، میں نے سن رسیدہ لوگوں تک کو بھی اس تفریح میں منہمک دیکھا ہے جو کھیل صرف بچّوں کو زیب دیتا ہے۔ اور ان لوگوں کو اس بات کا ذرا بھی احساس نہیں ہوتا تھا۔ کہ وہ اپنا قیمتی وقت اس طرح ضائع کر رہے ہیں۔ مکانات کی چھتوں سے پتنگ کو ہوا میں اڑایا جاتا تھا۔ جہاں لوگ بالعموم سورج کے غروب ہونے کے وقت جا بیٹھتے تھے۔ پتنگ لڑاتے میں انھیں بے حد حظ حاصل ہوتا ہے۔ پتنگ لڑانے کا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص اپنے ہمسایہ سے مانجھے کی ڈور سے پتنگ لڑاتا تھا۔ مانجھا اس طرح بنایا جاتا تھا۔ کہ کانچ باریک پیس کر لیئی میں ملا کر ڈور سونتتے تھے۔ ہوا کے زور سے پتنگیں ہوا میں ایک دوسرے کے قریب لائی جاتی تھیں۔ اور اوپر والی ڈور کی رگڑ سے جب نیچے والی ڈور کٹ جاتی تھی تو پتنگ کٹ جاتا تھا۔ لڑکے اور گلیوں میں کھڑے تماشہ بین اس منظر سے بے حد لطف اندوز ہوتے تھے۔ وہ لوگ شور و غل کرتے ہوئے اس کٹی پتنگ کو لوٹنے کے لئے دوڑتے تھے کہ جیسے وہ کٹی پتنگ کوئی انمول عطیہ ہو۔ لیکن پتنگ لوٹنے والوں کی کثرت، ان میں آپسی مقابلے،

اور ہر ایک کی اس پر قابض ہونے کی کوشش کی وجہ سے لبسا اوقات تپنگ کے پرزے پرزے ہو جاتے تھے۔ اپنی ڈور کو اوپر رکھنے کی کوشش میں ہر ایک گروہ بڑی دستگاہ کا مظاہرہ کرتا تھا۔ جس کی بنا پر اپنے مدِ مقابل کی تپنگ کاٹنے کی اُسے مہارت حاصل ہو جاتی تھی۔

دراصل تپنگ بازی کا شوق دہلی سے لکھنؤ پہونچا تھا اور دہلی کے اُجڑنے کے بعد تپنگ بازی کے بہت سے شائقین بھی وہاں پہنچ گئے تھے۔

تپنگ بازی کے نامی گرامی استاد لکھنؤ میں میر عمدہ، خواجہ مٹھن اور شیخ امداد تھے۔ ایک جلاہے نے بھی اس فن میں کمال حاصل کر لیا تھا جس کی وجہ سے امرا کی صحبتوں میں اس کی قدر بہت بڑھ گئی تھی۔

آگرے میں تپنگ بازی عام تھی۔ نظیر اکبر آبادی نے اس شہر کی تپنگ بازی کی بڑی دلکش تصویر پیش کی ہے۔ آگرے میں تپنگ بازی کے میلے کو نر جلا کہتے تھے۔ اس میلے میں ہر کہ و مہ، ہر طبقے اور پیشے کے لوگ شریک ہوتے تھے۔

یاں جن دنوں میں ہوتا ہے آنا تپنگ کا ٹھہرے ہے ہر دکان میں بنانا تپنگ کا
ہوتا ہے کثرتوں سے منگانا تپنگ کا کرتا ہے شاد دل کو اڑانا تپنگ کا
کیا کیا کہوں میں شور مچانا تپنگ کا

اس طویل مخمس میں تپنگ بازی کی بہت سی تفاصیل کا ذکر آتا ہے۔

عوام میں نہیں بلکہ خواص اور امرا میں بھی تپنگ بازی کا شوق سرایت کر گیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے امرا کو "رزم" سے کوئی سروکار نہ رہا تھا۔ اور رزم کی بات کو بھی سننا گوارہ نہ کرتے تھے۔ سودا کا بیان ہے۔

جو کوئی ملنے کو ان کے انھوں کے گھر آیا ملے یہ اس سے، گر اپنا دماغ خوش پایا
جو ذکر سلطنت اس میں وہ درمیان لایا انھوں نے پھیر کے ادھر سے منہ یہ فرمایا
خدا کے واسطے بابا، کچھ اور باتیں بول

اور ان کی زندگی لہو و لعب اور بزم آرائیوں تک محدود ہو کر رہ گئی تھی جیسا کہ "مرقع دہلی" کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ نوابین بنگال اور اودھ بھی پتنگ بازی سے دلچسپی رکھتے تھے۔ نواب آصف الدولہ کو دوسرے مشاغل کے علاوہ پتنگ بازی کا بھی چسکا تھا۔

بھگت بازی

بھگت، راجستھان کی ایک ذات کا لقب تھا۔ اس ذات کی لڑکیاں ناچنے گانے کا کام کیا کرتی تھیں، علاوہ ازیں ہولی کے ایام میں سوانگ بھرنے والے مسخرے کو بھی بھگت کہتے تھے۔ اس ذات کے لوگ اپنے کو وشنو کی اولاد بتاتے تھے اور بعد میں گانے بجانے کا پیشہ کرنے لگے تھے مسلمانوں کے دورِ حکومت میں ان کو بھگت باز کہنے لگے۔ یہ ایک پیشہ ور قبیلہ تھا۔ جو ڈرامے اسٹیج کر کے یا سوانگ بھر کر اپنی روزی حاصل کرتا تھا۔ چوں کہ ہندوؤں میں قدیم الایام سے یہ دستور چلا آرہا تھا کہ وہ لوگ رامائن اور مہابھارت کی داستانوں کو ڈرامائی انداز میں پیش کرتے ہیں۔ اس کام کا محرک صرف مذہبی جذبہ تھا لیکن مسلمانوں نے اس فن کو اپنا کر اسے بسر اوقات اور روزی کمانے کا وسیلہ بنا لیا۔ کیونکہ عوام نہ صرف مذہبی جذبے بلکہ تفریح طبع کے لئے بھی ان ڈراموں میں شریک ہوتے تھے۔ بلا تفریق مذہب و ملت، ہندو اور مسلمان ان سوانگوں میں شرکت کرتے تھے۔ جب مہابھارت کے کسی منظر کو پیش کیا جاتا تو اس موقع پر ایک مرد مردانہ لباس زیب تن کر کے کرشن بھگوان کی نمائندگی کرتا اور دوسرے لوگ عورتوں کے لباس میں ان کی گوپیوں کی قائم مقامی کرتے تھے۔ اور ڈرامے کے دوران کبیر داس کے کلام سے دوہے گائے جاتے تھے۔

دہلی میں بھگت بازوں کا ایک قبیلہ رہتا تھا۔ تقی نامی شخص اس قبیلے کا سردار تھا۔ اور اپنے فن میں شہرۂ آفاق تھا۔ وہ محمد شاہ بادشاہ کا منظورِ نظر تھا۔ اور دربارِ مغلیہ سے

وابستہ تھا۔ بڑے بڑے ذی شان امیر بڑے احترام سے اُسے اپنے گھروں پر مدعو کرتے اور دو چار گھنٹے اس کی صحبت میں بیٹھ کر جی بہلانے کے مشتاق رہا کرتے تھے۔ دہلی کے بھگت بازوں کا سارے ہندوستان میں طوطی بولتا تھا۔ قاسم نے ان کی تعریف میں یہ شعر کہا تھا۔

بانداز بھگت بازان دہلی
بھگت کا سانگ لایا کوہکن بھی

لکھنؤ میں بھگت بازوں کو بڑا عروج حاصل ہوا۔ واجد علی شاہ کو رہس سے خاصی دلچسپی تھی لہذا رہس کے پلاٹ سے ماخوذ کر کے انہوں نے اپنا ڈرامہ تیار کیا تھا۔ اس میں وہ بذات خود کنہیا بنتے اور بہت سی دوشیزائیں عاشق مزاج گوپیاں اور پریاں بن کر انھیں ڈھونڈھتی پھرتی۔ بعد ازاں جب قیصر باغ کا دروازہ عوام الناس کے لئے کھول دیا گیا۔ تو شہر میں ڈراما کا فن خود بخود ترقی کر گیا۔ یہاں امانت لکھنوی نے اندر سبھا لکھی جس کو اسٹیج بھی کیا گیا۔ اردو ادب میں اپنی نوعیت کا یہ پہلا ڈراما ہے۔

شب بازی یا کٹھ پتلیوں کا تماشا

کٹھ، سنسکرت کا لفظ ہے جو کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ایک رشی کا نام کٹھ ہے، ایک طرح کا پرانا باجا، لیکن کہیں کہیں کاٹھ (काठ) لکڑی کی بنی ہوئی چیزوں کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کٹھ پتلی (कठ पुतली)۔ لفظ "پتلی" ہندی ہے اور دوسرے معنوں کے علاوہ گڑیا کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔ اس طرح کٹھ اور پتلی دونوں کو ملا کر ایک مرکب لفظ "کٹھ پتلی" بنا لیا گیا جس کے معنی ہیں کاٹھ کی گڑیا، یا پتلی جو دھاگوں کی مدد سے ناچتی ہے۔ مسلمانوں نے اس کھیل کا نام شب بازی رکھا کیوں کہ بالعموم کٹھ پتلی کا تماشا رات کو ہی دکھایا جاتا تھا۔ تاکہ عوام کی نظر دھاگہ پر نہ پڑ سکے۔ عہد مغلیہ میں شب بازی

اہم ترین تفریح طبع کا ذریعہ تھا۔

میلے ٹھیلوں کے علاوہ لوگ اپنے ہاں شب بازوں کو مدعو کر کے کٹھ تپلی کا تماشا دیکھتے اور فنکاروں کو انعام و اکرام سے نوازتے تھے۔ اٹاوہ میں مسلمانوں کا ایک قبیلہ تھا۔ جو شب بازی کے فن میں پوری دسترس رکھتا تھا۔ اپنے بن گڈھ کے سفر کے دوران جب محمد شاہ کا اٹاوہ سے گزر ہوا تو وہاں کے فنکاروں کو بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا گیا جنہوں نے اپنے کرتبوں سے بادشاہ کو محظوظ کیا۔ بادشاہ نے خوش ہو کر انھیں پانچ روپے بطور انعام عطا کئے۔

نٹ :- ہندوؤں کے چار بڑے فرقوں کے علاوہ البیرونی نے دوسرے آٹھ پیشہ وروں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان میں سے ایک نٹوں کا فرقہ تھا۔ ان کے فن کا ذکر کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے ”کبھی کھیل تماشے میں کھڑی ہوئی لکڑی اور تنی ہوئی ڈوریوں پر پھرتی دکھلانے سے بھی ان لوگوں کی طرف جادو منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے سب قومیں برابر ہیں“ لفظ نٹ سنسکرت ہے جس کے لغوی معنی ڈراما کے فن کے مشّاق کے ہیں۔ منوچی کے مطابق یہ لوگ اصلیت میں چھتری فرقے کی ایک شاخ تھے۔ اپنے پیشے کی رو سے یہ لوگ گا بجا کر اور متنوع کھیل تماشے دکھا کر اپنی روزی کماتے تھے۔ رسّیوں پر طرح طرح کی ورزش کرتے اور رسّوں پر کئی طرح سے چلتے تھے۔ ابوالفضل کا بیان ہے۔ کہ یہ لوگ تنی رسی پر کھیل کرتے تھے۔ اور عجیب عجیب کام کرتے تھے۔ مجیرہ اور ڈھول اس کے ساتھ بجتا تھا۔ ان کی عورتیں نٹنی کہلاتی تھیں اور جب ان کے مرد اپنا فن دکھاتے تھے تو عورتیں گانا گاتیں اور ڈھولک بجاتی تھیں۔

دربارِ مغلیہ سے بھی نٹوں کا ایک گروہ منسلک ہوتا تھا۔ ان کے علاوہ دوسرے علاقوں سے بھی نٹ آ کر دربار میں اپنے کرتب پیش کرتے تھے۔ بنگال کے نٹ اس فن

میں بڑی مہارت رکھتے تھے۔

اٹھارہویں صدی میں مسلمان نٹوں کا فرقہ موجود تھا۔ اور اس فن میں اچھی خاصی مہارت رکھتا تھا۔ اس فن میں دلچسپی اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ مسلمان عورتیں بھی اس فن کی تربیت حاصل کرنے لگی تھیں۔ اپنے شعبدوں سے لوگوں کو محظوظ کیا کرتی تھیں۔ شہنابائی کانٹوں کے گروہ سے تعلق تھا۔ وہ اپنے فن میں کامل تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک موقع پر وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ شاہ صادق اور شاہ بے ریا کی خانقاہ میں گئی جو مارہرہ کے قریب واقع تھی۔ اس نے اپنے منہ میں ایسی بانسری لی اور ایک ایسا راگ الاپا کہ اس کو سن کر شاہ صادق پر وجدانی کیفیت طاری ہوگئی اور بہت دیر بعد انھیں ہوش آیا۔

بہروپی یا بہروپیہ

لفظ بہروپیہ ہندی کا ہے اور دو لفظوں کے مرکب سے بنا ہے۔ بہو، بہت، روپ شکلیں۔ وہ شخص جو بہت سے روپ اختیار کرتا تھا یا نقلیں کرتا تھا، بہروپیہ کہلاتا تھا۔ یہ بھی ہندوؤں کا ایک فرقہ تھا۔ اس فرقے کے لوگ روزانہ بہروپ بھرتے تھے۔ ایک نوجوان آدمی ایک بوڑھے کا بہروپ بھرتا اور بقول ابوالفضل "بڑے بڑے دوررس دانش وروں کو بہروپ ۔ ۔ میں دھوکہ دے جاتے ہیں" مرزا قتیل نے اس فرقے کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ اور ان کے بہروپوں کے کئی واقعات بیان کیے ہیں۔ یہاں صرف ایک واقعہ مجملاً درج کیا جاتا ہے۔ یہ لوگ حسب خواہش ــــ ہر روپ میں ظاہر ہو جاتے تھے۔ یہاں تک کہ جانوروں میں سے کسی بھی جانور کی صورت اختیار کر لیتے تھے۔ اور تماشہ بینوں میں سے کوئی بھی شخص اس کی تمیز نہیں کر سکتا تھا۔ اس طرح چاہے جس شخص کے لباس میں ظاہر ہو جاتے تھے۔ چاہے وہ مرد ہو، چاہے وہ عورت ہو، چاہے وہ بوڑھا، چاہے

خوبصورت اور چاہے بدصورت۔ اکثر ایسا بھی دیکھا گیا تھا کہ اس فرقے کا کوئی شخص کسی کا روپ اختیار کر کے آجاتا تھا اور رات بھر اس کی بیوی کے ساتھ ہم بستری کرتا رہتا تھا۔

محمد شاہ کے عہد میں ایک حکیم تھا۔ اُسے حکیم الملک کا خطاب ملا ہوا تھا۔ اس کے زمانے میں عنایت نامی ایک مشہور بہروپیہ تھا۔ ایک دن اس نے حکیم الملک کا حلیہ اختیار کیا اور بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے چہرے پر رنج و ملال کے آثار پیدا کر لیے بادشاہ نے اس رنج و ملال کا سبب دریافت کیا۔ اس بہروپیہ نے عرض کیا کہ میں پچاس سال سے آپ کی اور آپ کے بزرگوں کی خدمت کرتا چلا آرہا ہوں اور اس زمانے میں بڑی عزت سے زندگی بسر کرتا رہا ہوں۔ لیکن اب ایسی صورت پیدا ہو گئی ہے کہ عنایت بہروپیہ میرا حلیہ اختیار کر کے آپ کی خدمت میں حاضر ہونے کا ارادہ رکھتا ہے حضور کے کرم اور عنایت سے اُمید کرتا ہوں کہ مجھے عتبات ائمہ علیہم السلام کی زیارت کے لئے رخصت کر دیں تاکہ آخری عمر میں باعزت اس دُنیا سے رخصت ہو جاؤں۔ یہ سُن کر بادشاہ کو بڑا طیش آیا۔ اس نے حکیم الملک کو تسلّی و تشفّی دے کر اس کا غصہ ٹھنڈا کیا اور اپنے نوکروں کو حکم دیا کہ جب عنایت بہروپیہ حکیم الملک کی صورت میں دربار میں حاضر ہونے کی کوشش کرے تو بلا تامل اس کی خوب مرمّت کریں اور محل سے باہر نکال دیں۔ بہر حال حاجبوں اور دیگر خادموں کو شاہی حکم ملنے کے بعد حکیم الملک خود امیروں کے دستور کے مطابق جب دربار میں حاضر ہوا تو یاروں نے چاروں طرف سے اُسے گھیر لیا اور زد و کوب کرتے ہوئے دربار سے باہر نکال دیا۔ اس کے خیال میں یہ حکیم الملک بہروپیہ تھا۔ بیچارہ حکیم الملک اس ذلت کے ساتھ اپنے گھر واپس آیا اور اس نے بادشاہ کی خدمت میں ایک عرضی بھیج کر کربلائے معلّٰی اور نجف اشرف جانے کی اجازت چاہی۔ اس عرضی کو پڑھ کر بادشاہ حیرت میں پڑ گیا اور تفتیش کرنے پر جب یہ معلوم ہوا کہ حکیم الملک جو بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ وہ خود عنایت تھا اور دوسرا حکیم الملک جسے عنایت سمجھ کر مارا گیا تھا۔ وہ اصلی حکیم الملک تھا تو بادشاہ

اس بات سے بہت شرمندہ ہوا۔ اور معافی کا خواستگار ہوا حکیم الملک کو مناسب انعامات سے سرفراز کیا اور عنایت کو جاگیر عطا کی۔

بازی گری

قدیم زمانے سے ہندوستان میں بازی گری کا فن رواج پذیر رہا ہے۔ اس ملک میں مختلف قسم کے بازی گر۔ جادوگر، شعبدہ باز، نٹ، اور بھان متی، ناچنے والے؛ عورت و مرد، قلا باز پائے جاتے تھے۔ سلاطینِ دہلی کے عہد میں مداریوں کے دستوں کا ذکر ملتا ہے۔ بابر بادشاہ نے ہندوستان کے مداریوں کی بڑی تعریف کی ہے۔ کیوں کہ اس ملک کے مداریوں نے کچھ ایسے کرتب دکھلائے تھے۔ جو اس کے ملک کے مداریوں میں مفقود تھے۔ ہوا میں گیند پھینک کر، تلوار نگل کر، اپنے نتھنوں میں چاقو گھسیڑ کر وہ لوگ اپنے کرتب دکھلاتے تھے بعض قلابازوں کا بھی ذکر ملتا ہے جو رسّی پر اپنے کرتب دکھاتے تھے مداریوں کے کرتبوں کے ساتھ ساتھ رقص و سرود بھی ہم آہنگ ہوتا تھا۔

بازی گروں کے گروہ ملک کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے تھے۔ اور شہروں اور قصبات کے باشندوں کے لئے تفریح طبع کا سامان مہیا کرتے تھے۔ آگرے کی گلیوں اور کھلے میدانوں میں بازی گر اپنا مجمع کرتے تھے۔ ڈاکٹر فیری یر نے اپنی سیاحت کے دوران جگہ جگہ بازی گروں کی ٹولیاں دیکھیں جن کے ہمراہ جوگیوں کا ایک گروہ بھی ہوتا تھا۔ بقول ڈاکٹر برنیر اس طرح کے تمام بازی گر اور شعبدہ باز دہلی کے شاہی محل سرائے کے قریب بڑی تعداد اس طرح کے تمام بازی گر اور شعبدہ باز دہلی کے شاہی محل سرائے کے قریب بڑی تعداد میں جمع ہوتے تھے۔ اور اپنے کرتب دکھاتے تھے۔

بعض غیر ملکی سیاحوں نے ان بازی گروں کی بعض غیر معمولی بازیوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے بھی فنکار تھے جو سدھائے ہوئے جانوروں کی مدد سے بازی گری کے

کرشمے دکھاتے تھے۔ مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے کے بعد اس فرقے کے لوگوں کے لئے "بازی گر" اور فن اور کلا کے لئے "بازی گری" جیسی فارسی ترکیبوں کا استعمال شروع ہوا۔ بازی گروں کے اس فرقے کی ابتدار کی تاریخ تاریکی کے پردے میں پوشیدہ ہے مختلف علاقے کے بازی گر اپنے ارتقار کی رسمی روایات بیان کرتے تھے۔ امرتسر کے بازی گروں کا بیان تھا کہ وہ لوگ دراصل میواڑ کے برہمن تھے اور ان کا کام چِتا کے لئے لکڑیاں فراہم کرنا تھا۔

اس فرقے کے لوگ کس زمانے میں مشرف بہ اسلام ہوئے، اسی کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ لیکن تواریخ سے یہ بات ثابت ہے کہ شمالی ہند میں مسلمان بازی گر بھی پائے جاتے تھے۔ اپنی قدیم روایت کے مطابق شمالی ہند کے مسلمان بازی گر مختلف فرقوں میں منقسم تھے۔ بنگال کے مسلمان بازی گر سات ضمنی شاخوں میں بٹے ہوئے تھے۔ مثلاً چاری، پرتنی، کالکور، دوارکنی، گنگورا، اور اچھی بنسا۔ مگر ان میں صرف نام ہی کا فرق تھا۔ کیونکہ وہ لوگ ساتھ ساتھ رہتے تھے۔ اور ایک ہی قبیلے کے افراد کی حیثیت سے آپس میں شادی بیاہ کرتے تھے۔ اِن کا کہنا تھا کہ وہ لوگ ایک ہی خاندان کے چار بھائیوں کی اولاد تھے۔

وہ اپنے آپ کو مسلمان صرف اس وجہ سے کہتے تھے کہ اِن کے ہاں ختنہ کی رسم ادا ہوتی تھی۔ اِن کی شادی اور موت کی رسمیں قاضی اور مُلّا ادا کرتے تھے۔ بس اسلام سے اِن کا اتنا ہی تعلق تھا اور اس سے آگے اسلام سے اِن کا کوئی سروکار نہ تھا۔ ان کی بقیہ رسمیں وہی تھیں جو مسلمان ہونے سے قبل ان کے ہاں مروّج تھیں۔ اپنے پیشے میں کامیابی کے لئے "تان سین (اکبری عہد کا ایک مشہور گویا) سے التجا کرتے تھے۔ کیوں کہ تان سین کو وہ لوگ اپنا مربّی، شفیع، خدا یا دیوتا سمجھتے تھے۔

ابو الفضل کا بیان ہے کہ وہ لوگ اپنی تیز دستی سے عجیب و غریب کام دکھاتے تھے۔ اور منتر کے اثر سے تماشائی کی نظر باندھ دیتے تھے۔ چنانچہ نظر آتا ہے کہ کھیل کرنے والے کے بند بند جدا ہیں۔ اس کے بعد پھر وہ اصل حالت میں آجاتا ہے اور کبھی ایک بڑا پتھر اس کے کاندھے پر رکھا ہوا نظر آتا ہے۔

جہانگیر بادشاہ کو بازی گروں کے تماشے دیکھنے کا بڑا شوق تھا۔ دور دور سے بازی گر دربار میں حاضر ہوتے اور اپنے کرتب دکھاتے تھے۔ سجان رائے بھنڈاری اور دیگر مورخین نے جہانگیر کے دربار کا ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ کہ بنگال کا ایک بازی گر ایک بندر لے کر دربار میں حاضر ہوا، اس بندر نے بادشاہ کے سامنے حیرت انگیز داؤ پیچ دکھائے۔ بعد ازاں بادشاہ نے اپنی انگوٹھی اتاری اور ایک لڑکے کو دیدی تاکہ وہ اسے چھپالے۔ اس بندر نے فوراً اس لڑکے کو پکڑ لیا جس کے پاس انگوٹھی تھی۔

جادو گرنیاں جو بھان متی کہلاتی تھیں۔ سحر و افسوں کے کرشمے دکھاتی تھیں۔ انند رام مخلص نے بیان کیا ہے کہ بن گڑھ سے واپسی کے موقع پر ایک مقام پر اس نے بھان متی کی سحر کاریاں دیکھی تھیں۔

شطرنج:- یہ لفظ فارسی ہے۔ شطرنج ایک قسم کا مشہور کھیل ہے جو چونسٹھ خانوں کی بساط پر بتیس مہروں سے کھیلا جاتا ہے۔ سنسکرت زبان میں اس کھیل کا نام چتورنگ (चतुरंग) تھا۔ جو فارسی میں کثرت استعمال سے شطرنج ہو گیا۔ بہار عجم میں یہ لفظ ترنگ بمعنی "صورت آدمی" استعمال کیا گیا ہے۔ چوں کہ اس کھیل کے اکثر مہروں کے نام انسانی ناموں پر ہوتے ہیں۔ اس لئے مجازاً اس کھیل کو سترنگ کہتے ہیں۔ بہار عجم میں یہ لکھا ہے کہ یہ لفظ ہندی کا ہے جس کا تلفظ چترانگ ہے۔ چتر بمعنی چار اور انگ کے معنی عضو کے ہیں اور مجازاً رکن کے معنی میں استعمال ہوتا ہے لہذا

چتُرانگ، اس فوجی دستے کو کہتے ہیں جو چار ارکان میں منقسم ہو۔ چونکہ اس کھیل میں چار
ارکان ہوتے ہیں سوائے شاہ و فرزین کہ "فیل و اسپ، و رخ و پیادہ است"
چتورنگ ہندوستان کی ایجاد ہے اور ہمیشہ سے یہاں کے باشندوں کا بہت ہی عام مشغلہ
رہا ہے۔ البیرونی نے لکھا ہے "وہ لوگ چار آدمی ایک وقت میں ایک پانسے کے جوڑے
سے کھیلتے ہیں" سلاطین دہلی کے زمانے میں یہ کھیل ہر طبقے کے مسلمانوں میں کھیلا جاتا تھا۔
عہدِ مغلیہ میں بادشاہ امرا اور عوام الناس بلا امتیاز اس کھیل میں بڑی مسرت اور دلکشی
محسوس کرتے تھے۔ اکبر بادشاہ کے بارے میں لکھا ہے کہ اس نے فتحپور سیکری میں فرش پر شطرنج
کی بساط بنوائی تھی۔ اور مہروں کی جگہ پر غلام لڑکیوں کو کھڑا کر کے یہ کھیل کھیلا کرتا تھا۔
بالخصوص مغلیہ امرا اس کھیل میں گہری دلچسپی لیتے تھے۔

اکبر بادشاہ کو چوپڑ اور شطرنج دونوں کھیلوں کے کھیلنے میں مہارت کلی حاصل
تھی۔ شاہان مغلیہ نے شطرنج بازی کے بندوبست کے لئے ایک علیحدہ شعبہ قائم
کیا تھا۔ شاہ عالم ثانی اس کھیل سے بڑا شغف رکھتا تھا۔ اور اپنے حرم سرا کی مستورات
کے ساتھ شطرنج کھیلا کرتا تھا۔

اٹھارویں صدی کے بعض مسلم صوفی شطرنج بازی کے فن میں پوری قدرت رکھتے
تھے۔ اور اس فن میں ان کو بڑی شہرت حاصل تھی۔ شاہ کلیم اللہ جہاں آبادی کے مرید
اور خلیفہ شاہ نظام الدین اورنگ آبادی شطرنج بازی کے ماہرین میں سے تھے۔
دور دور سے شطرنج باز ان سے مقابلے کے لئے آتے تھے۔ خواجہ کامگار کا بیان ہے۔
"شطرنج کھیلنے کے منصوبے میں اس قسم کی مہارت حاصل تھی۔۔۔۔ اکثر شطرنج
بازوں کے ساتھ بازی بد کر کھیلتے تھے اور چار و پانچ دنوں تک مسلسل بازی چلتی رہتی تھی
آخر کار حریف کو مات دیدیتے تھے۔ چنانچہ یہ بات تمام صوبے میں پھیل گئی۔ ہر طرف سے شطرنج

بازان سے بازی کھیلنے کے لیے حاضر ہونے لگے۔"
مولانا فضل حق خیرآبادی کو شطرنج کھیلنے کا بڑا شغف تھا۔ حکیم مومن خاں مومن کے ساتھ اکثر اِن کی بازیاں ہوا کرتی تھیں۔ اس عہد کے شعرار کے کلام میں شطرنج کے موضوع پر اکثر اشعار ملتے ہیں۔

چوپڑ، چوسر بازی یا پچیسی

چوپڑ، چوسر یا پچیسی ایک قدیم ہندوستانی کھیل تھا۔ اس بات پر عالموں میں اتفاق پایا جاتا ہے۔ ابوالفضل بھی اس بات کی تصدیق کرتا ہے وہ لکھتا ہے "اہل ہند قدیم زمانے سے اس کھیل کے دلدادہ اور شیدائی ہیں" آئین اکبری میں اس کھیل کی تفصیل ملتی ہے۔ چوسر میں سولہ مہرے ہوتے تھے۔ اُن مہروں کی شکل یکساں ہوتی تھیں۔ ہر چار مہرے ایک ہی رنگ کے ہوتے تھے۔ تمام مہرے ایک ہی طرف کی چالیں چلتے تھے۔
چوسر پانسوں سے کھیلی جاتی تھی۔ پانسے تعداد میں تین اور شکل میں شش پہلو ہوتے تھے۔ پانسوں کے چار طولانی پہلوؤں پر ایک، دو پانچ اور چھ نقطوں کے نشانات ہوتے
بساط کی شکل دو مستطیل کی ہوتی تھی جو ایک دوسرے کو زاویہ قائمہ پر قطع کرتی تھی۔ بساط ہر چہار جانب سے برابر ہوتی تھی اور ہر ضلع میں تین قطاریں اور ہر قطار میں آٹھ خانے ہوتے تھے۔ درمیان میں ایک چھوٹا سا مربع چھوڑ دیا جاتا تھا۔
جہانگیر بادشاہ کے عہد میں امیر خانخاناں شطرنج کا ماہر کھلاڑی تھا۔ سترھویں صدی میں چوسر دربار میں خاص طور پر کھیلی جاتی تھی اور نگ زیب کی بڑی بیٹی زیب النسا کو اس کھیل سے بڑی دلچسپی تھی اور وہ اپنا زیادہ تر وقت اپنی سہیلیوں کے ساتھ چوسر کھیلنے میں صرف کرتی تھی؛

اٹھارویں اور انیسویں صدیوں کے مسلمانوں میں یہ کھیل عام طور پر باعثِ دلچسپی اور دفع الوقتی کا اچھا ذریعہ تھا۔ بادشاہ اور ان کے امراء کے علاوہ عوام اس بازی سے بڑا شغف رکھتے تھے۔ محمد شاہ بادشاہ عشاء کی نماز کے بعد روزانہ چوپڑ کھیلا کرتا تھا۔ اکثر اس کے ساتھ چار کھلاڑی ہوتے تھے۔ اور دو دو آدمیوں کے جوڑ ہوتے تھے۔

چندل مندل

اکبر بادشاہ نے چوپڑ میں گوٹوں کی جگہ انسانوں کا استعمال کر کے اس کا نام چندل مندل رکھا۔ بقول ابوالفضل، اکبر خود اس کھیل کا موجد تھا۔ درحقیقت یہ کھیل بھی چوپڑ کی طرح کا ایک کھیل تھا لیکن اکبر نے اس میں کچھ اصلاحیں کی تھیں۔ اس کی بساط چوکور کے بجائے گول ہوتی تھی جس میں سولہ متوازی الاضلاع میں تین قطاریں اور ہر قطار میں آٹھ خانے اور چونسٹھ مہرے استعمال کئے جاتے تھے۔ چار پانسے ہوتے تھے جن کے چار طولانی پہلوؤں پر ایک، دو، دس اور بارہ نقطے نقش ہوتے تھے۔ سولہ آدمی اس کھیل میں شریک ہوتے تھے۔ اور ہر شخص کے پاس چار مہرے ہوتے تھے۔ مہرے وسط میں جمائے جاتے تھے اور چوسر کی طرح چندل میں بھی داہنی جانب سے چال شروع کرتے تھے۔ ہر مہرے کو پوری بساط طے کرنی پڑتی تھی جس کھلاڑی کے مہرے سب سے پہلے بساط طے کر لیتے تھے وہ بقیہ پندرہ اشخاص سے شرط کی رقم وصول کرتا تھا۔ اور دوسرا شخص جو کھیل سے فارغ ہو جاتا، چودہ اشخاص سے بازی جیت لیتا۔ جس کا خلاصہ ہے کہ اول شخص کو فائدہ ہی فائدہ ہوتا تھا۔ اور آخری شخص سوائے نقصان کے فائدے کی صورت ہی نہ دیکھتا۔ دوسرے کھلاڑی نفع بھی اٹھاتے اور نقصان بھی برداشت کرتے تھے۔

اکبر بادشاہ یہ کھیل مختلف طریقوں سے کھیلا کرتا تھا۔ ایک طریقہ یہ تھا کہ اس میں مہرے اس طرح چلے جاتے تھے جس طرح کہ شطرنج میں اکثر اوقات کھیلے جاتے تھے۔
چنڈل منڈل میں پندرہ یا اس سے بھی کم اشخاص بیک وقت شریک ہو سکتے تھے جتنے کھلاڑی کم ہوتے تھے، اسی مناسبت سے مہرے بھی کم کر دیئے جاتے تھے۔ اور اس پیمانے پر پانسوں کی تعداد میں بھی کمی دبیشی ہوتی رہتی تھی۔

گنجفہ

مغلوں کے ہندوستان میں آنے سے پہلے یہاں تاش کھیلنے کا عام رواج چلا آرہا تھا ڈاکٹر کنور محمد اشرف کہ یہ رائے کہ "بابر بادشاہ نے ہندوستان میں اس کھیل کو مروّج کیا" اس وجہ سے قابل قبول نہیں ہو سکتی کہ داخلی اور خارجی شواہد اس کے برعکس ہیں۔ اکبر کے عہد تک ۱۲ پتوں کے نام فارسی زبان کے بجائے سنسکرت زبان میں تھے۔ اس بادشاہ نے ان ناموں میں تبدیلیاں کیں اور بالخصوص پانچویں پتے دھن پت کی ازسرِ نو تشکیل کی۔ اس کھیل کا اس جگہ پر تفصیل سے ذکر کرنا غیر مناسب نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کی تفصیل سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ کھیل خالص ہندوستانی تھا۔ ابو الفضل کا بیان ہے کہ قدیم استادوں نے بارہ کا عدد اس کھیل کا منتہیٰ قرار دیا تھا اور ہر رنگ میں بارہ پتے مقرّر کیے تھے لیکن ان دانشمندوں نے یہ بات فراموش کر دی کہ بارہ بادشاہوں کو بارہ مختلف اقسام کے فرمان روا ہونا لازمی تھا۔ اکبر بادشاہ مندرجہ ذیل پتّوں سے گنجفہ کھیلا کرتا تھا۔

۱۔ اشوپت (گھوڑوں کا بادشاہ) اس رنگ کے اعلیٰ ترین پتّے پر بادشاہ کی تصویر بنی ہوئی تھی جو گھوڑے پر سوار ہوتا تھا۔ یہ بادشاہ فرماں روائے دہلی کی طرح صاحبِ تاج و تخت، علم و نشان و نقارہ ہوتا تھا۔

اسی رنگ کے دوسرے اعلیٰ پتّے پر وزیر گھوڑے پر سوار ہوتا تھا۔ ان دونوں پتّوں کے بعد دوسرے دس پتّے ہوتے تھے جن پر ایک سے لے کر دس گھوڑوں کی تصویر بنی ہوتی تھی۔

۲۔ گج پت (یعنی وہ بادشاہ جس کے پاس کثرت سے ہاتھی ہوں جیسے شاہ اڑیسہ) دوسرے گیارہ پتّے مثال سابق رنگ کے وزیر کی تصویر، اور اس سے لے کر دس ہاتھیوں تک کے نقوش سے مزیّن ہوتے تھے۔

۳۔ نر پت (یعنی وہ بادشاہ جو اپنی پیادہ فوج کی کثرت و قوت کے لحاظ سے مشہور تھا۔ جیسے شاہ بیجاپور)۔ اعلیٰ پتّے پر بادشاہ کی تصویر ہوتی تھی جو تخت شاہی پر بڑے شان و شوکت کے ساتھ وراجمان ہوتا تھا۔ دوسرا پتّہ وزیر کی تصویر سے منقش ہوتا تھا۔ جو ایک صندلی پر بیٹھا ہوتا تھا۔ بقیہ دس پتوں پر ایک سے لے کر دس پیادوں تک کی تصویریں بنی رہتی تھیں۔

۴۔ گڈھ پت:۔ اس پتّے پر بادشاہ قلعے کے اوپر تخت نشین تھا۔ دوسرے پتّے پر وزیر صندلی پر قلعے میں بیٹھا ہوا تھا۔ اور بقیہ دس پتّوں پر ایک سے لے کر دس تک قلعوں کی بھی تصویریں بنی ہوئی ہوتی تھیں۔

۵۔ دھن پت۔ یعنی خزانے کا بادشاہ۔ اس رنگ کے اعلیٰ پتّے پر بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا تھا۔ اور اس کے روبرو چاندی اور سونے کے انبار لگے ہوئے۔۔ تھے۔ دوسرے پتّے پر وزیر اس طرح صندلی پر متمکن تھا کہ گویا خزانے کا جائزہ لے رہا ہو۔ بقیہ دس پتّوں پر سونے اور چاندی کے ظروف کی ایک سے لے کر دس تک تصویریں نقش کی گئی تھیں

۶۔ دَل پت۔ جنگ کا بادشاہ۔ اعلیٰ پتّے پر بادشاہ تمام اسلحۂ جنگ سے آراستہ تخت پر وراجمان تھا اور اس کے گرد سپاہی جنگ کے لباس پہنے کھڑے تھے۔ دوسرے

پتے پر وزیر بکتر پہنے ہوئے صندلی پر متمکن تھا۔ بقیہ دس پتوں پر ایک سے لے کر دس تک سپاہیوں کی، جو لباس جنگ پہنے ہوئے تھے۔ تصویریں نقش تھیں۔

۷۔ ناؤ پت، جنگی بیڑوں کا بادشاہ، اعلیٰ پتے پر بادشاہ جہاز کے اندر تخت پر بیٹھا ہوا تھا۔ دوسرے پتے پر وزیر جہاز کے اندر صندلی پر بیٹھا تھا اور بقیہ پتوں پر ایک سے لے کر دس تک کشتیوں کی تصویریں بنی ہوئی تھیں۔

۸۔ تی پت، اعلیٰ پتے پر ملکہ تخت پر بیٹھی ہوئی تھی اور اس کی سہیلیاں چاروں طرف کھڑی تھیں۔ دوسرے پتے پر ایک عورت بطور وزیر صندلی پر متمکن تھی۔ اور بقیہ دس پتوں پر ایک سے لے کر دس تک عورتوں کی تصویریں منقش تھیں۔

۹۔ سور پت، اعلیٰ پتے پر دیوتاؤں کے بادشاہ یعنی راجہ اندر تخت پر وراجمان تھے۔ دوسرے پتے پر وزیر صندلی پر بیٹھا ہوا تھا۔ بقیہ دس پتوں پر ایک سے لے کر دس تک دیوتاؤں کی تصویریں بنی ہوئی تھیں۔

۱۰۔ اسر پت، جنوں کا بادشاہ۔ اعلیٰ پتے پر حضرت سلیمان علیہ السلام کا سا ایک بادشاہ تخت پر جلوہ افروز تھا۔ دوسرے پتے پر وزیر صندلی پر بیٹھا ہوا تھا۔ بقیہ دس پتوں پر ایک سے لے کر دس تک جنوں کی تصویریں منقش تھیں۔

۱۱۔ بن پت، جنگلی جانوروں کا بادشاہ، اعلیٰ پتے پر شیر کی تصویر تھی، جس کے گرد دوسرے جانور کھڑے تھے۔ دوسرے پتے پر وزیر یعنی چیتے کی تصویر بنی ہوئی تھی۔ بقیہ دس پتوں پر ایک سے لیکر دس تک جنگلی جانوروں کی مورتیں نقش تھیں۔

۱۲۔ اہہ پت، سانپوں کا بادشاہ، اعلیٰ پتے پر شاہ ماران، اژدہے پر سوار تھا، دوسرے پتے پر وزیر بھی ایک سانپ تھا۔ جو اسی قسم کے دوسرے سانپ پر سوار تھا۔ بقیہ دس

پتوں پر ایک سے لے کر دس تک سابنوں کی تصویریں منقش تھیں۔

پہلے چھ رنگ بیش بر اور دوسرے چھ کم بر" کہلاتے تھے۔

اکبر بادشاہ نے گنجفے میں حسب ذیل تغیرات کئے

سرخ رنگ کے بادشاہ کی تصویر اس طرح بنائی گئی تھی کہ گویا تخت پر بیٹھا ہوا زر افشانی کر رہا تھا۔ دوسرے پتے میں وزیر صندلی پر جلوس فرما تھا۔ اور خزانے کا جائزہ لے رہا تھا۔ اور بقیہ دس صفحوں میں عملۂ زر کی مختلف تصویریں بنائی گئی تھیں۔ مثلاً سنار، گدازگر، مطلس ساز، وزان، ہیچی، مہرکن، ہیچی، من، خریدار، فروشندہ، قرض گیر۔

بادشاہِ برات کی تصویر ایسی تھی۔ کہ تخت پر جلوس فرما تھا۔ اور فرامین واسناد و دیگر کاغذات دفتر کو ملاحظہ کر رہا تھا۔ وزیر صندلی پر بیٹھا ہوا تھا۔ دفتر کا کام کر رہا تھا۔ بقیہ دس پتوں پر عملے کی تصویریں تھیں، مثلاً کاغذگر، مہرکش، مسطرکش، نویسندۂ دفتر، مصور، نقاش، جدول کش، فرمان نویس، مجلد، رنگریز۔

بادشاہوں کے نام اس طرح تھے۔ بادشاہ قماش، بادشاہِ جنگ، بادشاہِ زرسفید، بادشاہ شمشیر، بادشاہ تاج اور بادشاہِ غلامان

اکبر بادشاہ گنجفہ اور شطرنج صغیر وکبیر دونوں کھیلوں کو بڑے چاؤ سے کھیلا کرتا تھا۔ اور بادشاہ کا مقصد صرف یہی تھا کہ بنی نوع انسان کے جوہرِ طبیعت کا اندازہ فرمائیں اور ان میں اتحاد و یک جہتی پیدا کریں۔

مغلوں کے عہد کے ترمیم شدہ پتوں کا کھیل اب تک ہندوستان میں جاری ہے۔

قمار بازی

اسلام میں جوا کھیلنا حرام ہے لیکن ہندوستان کے مسلمانوں میں اس کا رواج

پایا جاتا تھا۔ وہ لوگ چوسر کے کھیل میں بازی لگاتے تھے۔ گلبدن بانو نے لکھا ہے کہ جس زمانے میں ہمایوں کابل میں تھا تو وہ جوا کھیلا کرتا تھا۔ وہ کھلاڑی عورتوں اور مردوں کو بیس دینار قمار بازی کے لئے دیا کرتا تھا۔ دیوالی کے زمانہ میں بھی مسلمان جوا کھیلا کرتے تھے

طیور کی لڑائیاں

طیور بازی ہر طبقے کے مسلمانوں میں پائی جاتی تھی۔ ان میں مرغ بازی، بٹیر بازی، تیتر بازی، گلدم بازی، لوا بازی، اور طوطے بازی، درندوں کی لڑائی جس کا بعد میں ذکر کیا جائے گا۔ صرف بادشاہوں اور امیروں تک محدود تھی۔ لیکن طیور کی لڑائی میں ہر امیر و غریب دلچسپی لے سکتا تھا۔ اور ہر شوقین محنت کر کے لڑائی کے قابل مرغ یا بٹیر تیار کر سکتا تھا۔

اسپیر نے لکھا ہے کہ شام کے چار بجے محل کے سامنے کئی سلاطین جمع ہوتے اور مرغ لڑوا کر بادشاہ (بہادر شاہ ظفر) کی طبیعت بہلایا کرتے تھے۔ اور غالباً یہ روزانہ کا شغل تھا۔ بینانٹ کا بیان ہے۔ "ہندوستانی مرغ لڑانے کے بہت شائق ہیں اور ہم لوگوں کے مقابلہ میں وہ لوگ ان جانوروں کو کھلانے اور تربیت کرنے میں زیادہ توجہ سے کام لیتے ہیں۔ وہ مرغ کے ایک پیر میں ایک نکیلا کانٹا باندھ کر لڑاتے ہیں۔ مرغوں کے پر نہیں تراشتے۔ اور ان کو پورے پروں کے ساتھ لڑایا جاتا ہے۔" نوابین آودھ اور ان کے عوام کو بٹیر بازی اور دیگر طیور کی بازیوں کا بے حد شغف تھا۔"

لمسن ڈین نے لکھنؤ میں مرغ بازی اور دیگر طیور کی بازیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس ملک کے باشندے مرغ پالتے اور ان کی تربیت کرنے اور ان کے لڑانے کا بہت شوق رکھتے تھے۔ وہ بازی بد کر رات بھر مرغ لڑاتے تھے۔ نوابین آودھ کی مرغ بازی پر تبصرہ کرتے ہوئے بینانٹ نے بیان کیا ہے کہ بعض اوقات وہ انگریزوں

سے مُرغ لڑاتے تھے۔ اور بازی لگاتے تھے اور کبھی کبھی یہ بازی ایک لاکھ رُوپے تک
پہنچ جاتی تھی۔ جون جوفینی نے ایک تصویر انگلستان بھیجی تھی۔ جس میں نواب آصف الدولہ
کو مرغ لڑاتے ہوئے دکھایا گیا تھا۔ اس تصویر کے پس منظر میں رقص و سرود کی محفل جمی ہوئی
تھی جس زمانے میں میر تقی میر نواب آصف الدولہ سے ملنے دربار گئے تھے۔ تو اس وقت نواب
مرغ بازی کے شغل میں محو تھا۔

نوابین اودھ ان طیور کی پرورش اور ان کی غذا میں کافی روپے صرف کرتے تھے۔
لکھنؤ کے مرغ بازوں کی میر نے ایک طویل ہجو لکھی ہے۔ مختصر یہ کہ لکھنؤ کے ہر طبقہ کے لوگ
اپنا بیشتر وقت پرندوں کو لڑانے اور اس تماشے کو دیکھنے میں صرف کرتے تھے۔

مرغ بازی میں بے حد دلچسپی کا اندازہ اس واقعہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ کہ زین العابدین
رفاہ فیض آباد کے باشندے تھے۔ کے بیٹے نے مرغ بازی میں اپنی تمام موروثی
دولت صرف کر دی تھی۔

مرغ بازی کے علاوہ بٹیر بازی کا بھی عام رواج تھا۔ مسز میر حسن علی رقمطراز ہیں
"بٹیر، جو کوئل کی ایک قسم ہے، بہت ہی جنگ جو پرندہ ہے۔ بڑی توجہ اور اہتمام سے
ان کی تربیت کی جاتی ہے۔ اور ان کی غذا کا اچھا خاصا انتظام کیا جاتا ہے۔ یہ غریب
چھوٹے پرند جب ایک مرتبہ لڑنے کے لئے چھوڑ دیئے جاتے ہیں تو وہ اپنی جان دیکر
ہی بازی کے میدان سے ہٹتے ہیں"

کوئلوں کو بھی لڑنے کی تعلیم دی جاتی تھی۔

گلہریوں نے بھی مسلمانوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کی اور نوجوانوں کو بالخصوص ان سے
دلچسپی پیدا ہوگئی۔ وہ گلہریوں کو اپنی کلائیوں میں بٹھا کر میلے ٹھیلوں میں جایا کرتے تھے۔ پرندوں

کے علاوہ سانپ بھی مسلمانوں کی تفریح کے باعث تھے۔ اژدہے کی اداکاریوں سے بھی وہ لوگ محظوظ ہوتے تھے۔

مختصر یہ ہے کہ پرندوں میں بلبل، طوطا، مینا، کوئل، لٹورا، بیا ۔۔۔، البقہ، تیتر، بٹیر، سارس، شکرا، وغیرہ پائے جاتے تھے۔ اور ان کے کرتبوں سے تفریح لی جاتی تھی۔ بیا چڑیا ہر دلعزیز چڑیا تھی۔ اور اکثر عاشق پیشہ لوگ اس پرند کو پالتے تھے۔ بیا کے بارے میں پینانٹ لکھتے ہیں۔ "یہ ایک بہت ہی چالاک اور ہوشیار پرند ہے۔ اس کو آسانی سے ایک کاغذ کا پرزا یا کوئی دوسری چھوٹی سی چیز ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے کی تعلیم دی جاسکتی ہے۔ یہ بات تجربے میں آئی تھی کہ اگر کنویں میں ایک انگوٹھی گر پڑے اور بیا کا مالک اسے اشارہ کرے تو وہ گہرے پانی میں گھس جاتی تھی۔ اور اس انگوٹھی کو باہر نکال لاتی تھی۔ یہ کام حیرت سے خالی نہ تھا۔ مزید براں اس بات کا بھی بڑے وثوق سے دعویٰ کیا جاتا تھا کہ اگر اس چڑیا کو ایک مکان دو ایک بار رکھا دیا جائے تو وہ اشارہ پاتے ہی وہاں خط پہونچا سکتی تھی۔"

آنند رام مخلص نے لکھا ہے کہ بعض رند مشرب نوجوانوں نے بیا چڑیا کو میلے، ٹھیلوں کے موقع پر نوجوان عورتوں کو تنگ کرنے کی تعلیم دی تھی اور ان عورتوں کے ماتھے کے ٹیکے اتروا منگواتے تھے۔

چوں کہ عوام میں پرند پالنے، اور ان کی تربیت کرنے کا عام طور پر شوق پایا جاتا تھا۔ اس لئے پرندوں کی نسلی پہچان ایک فن بن گیا تھا۔ لوگ اس فن میں بھی مہارت پیدا کرتے تھے۔ اختر علی خاں دہلوی کو پرندوں کے انواع واقسام کی شناخت پر پوری قدرت حاصل تھی۔ اور وہ لوگوں کو پرند خریدتے وقت مشورہ بھی دیتے تھے۔

درندوں کی لڑائیاں

عہدِ مغلیہ میں درندوں کو لڑانا اور ان مناظر سے لطف اندوز ہونا ایک بہت ہی دلچسپ مشغلہ رہا ہے۔ نچلے اور متوسط طبقے کے لوگ بکروں، مینڈھوں، کتوں، سانڈوں اور بارہ سنگوں وغیرہ کو لڑاتے تھے اور خوش ہوتے تھے۔ شاہانِ مغلیہ اور ان کے امیر ہاتھی، شیر، ہرن، چیتے، سُور، تیندوے، سانڈ اور دوسرے درندوں کو لڑاتے تھے۔ جہانگیر کے عہد میں ——— ایک شیر اور سانڈ کی لڑائی کا واقعہ ملتا ہے۔ اونٹ بھی لڑائے جاتے تھے۔ اور اس کام کے لئے اجمیر، گجرات، جودھپور، بیکانیر سے اونٹ منگوائے جاتے تھے۔

جانوروں کو لڑانے کے موقع پر بازی بھی لگائی جاتی تھی۔ جب شاہی اصطبل کے ہرن لڑائے جاتے تو امرا، دو روپے سے آٹھ مُہر تک کی بازی لگاتے تھے۔

آگرہ اور دہلی کے قلعوں کے نیچے ریتلے میدانوں میں ہاتھیوں کو لڑایا جاتا تھا اور شاہانِ مغلیہ میں یہ شغل آخری بادشاہ بہادر شاہ ظفر تک پایا جاتا رہا تھا۔ بہادر شاہ اول اور محمد شاہ بادشاہ کو بالخصوص ہاتھیوں کی لڑائیاں دیکھنے کا شوق تھا۔ علاوہ ازیں آخری الذکر بادشاہ صبح سویرے ریچھوں، ایک بکرے، ایک مینڈھے اور ایک خوفناک سُور کو شیر کی کھیل پہنا کر ہاتھی پر حملے کرنے کے منظر سے محظوظ ہوتا تھا۔

ہاتھیوں کی لڑائی کا منظر دیکھنا صرف اختیارِ شاہی تھا لیکن مغلیہ سلطنت کے زوال اور شاہی رعب و دبدبہ میں انحطاط آجانے کے بعد مغلیہ امرا نے بھی اس شغل کو اختیار کرلیا تھا۔

لیفٹیننٹ کا بیان ہے کہ "ہندوستان کے باشندے بہت ہی رحمدل معلوم ہوتے

ہیں لیکن یہاں کے امراء ہاتھیوں، بھینسوں، شیروں، ہرنوں، بارہ سنگھوں، مینڈوں بکروں کو آپس میں لڑا کر تفریح لیتے ہیں۔ اور ان جانوروں کو اس فن کی تربیت دی گئی ہے" نواب شجاع الدولہ اور نواب آصف الدولہ، دونوں کو ہاتھیوں کی لڑائیاں دیکھنے کا بڑا شوق تھا۔ اور یہ شغل نواب سعادت علی خاں کے زمانے تک جاری رہا۔ ہرچرن داس نے رمضان ۱۱۸۴ھ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ نواب شجاع الدولہ نے ہاتھیوں کی جنگ کا اہتمام کیا تھا۔ اور شہزادہ عالی گہر (شاہ عالم ثانی) نے بھی ایک تماشہ بیں کی حیثیت سے اس میں شرکت کی تھی۔ اس ہنگامے میں چھ اشخاص ہلاک ہوئے۔

بنگال کا صوبہ دار مہابت جنگ۔ ہاتھیوں کی لڑائی دیکھنے سے دلچسپی رکھتا ہے۔ ہاتھیوں کے علاوہ امراء کو دوسرے جانوروں کے کرتب دیکھنے کا بھی بے حد شوق تھا۔ امراء ہرنوں کو جنگ کے لئے تیار کرواتے تھے۔ ہرنوں کی لڑائی سے خواص و عوام کی دلچسپی کا اندازہ اس واقعہ سے بخوبی ہوسکتا ہے کہ دہلی کے کچھ شکاریوں نے ہرنوں کی ایسی تربیت کی تھی کہ وہ مختلف طرح کے کرتب دکھاتے تھے۔ دہلی کے باہر رمنہ نامی مقام پر ان ہرنوں کے تماشے ہوتے تھے۔ اس تماشہ کو دیکھنے کے لئے امیر و غریب، جوان و بوڑھے، ہر طرح کے لوگ جمع ہوتے تھے۔ ایک مرتبہ نظام الملک آصف جاہ (وزیر اعظم محمد شاہ بادشاہ) بھی تماشہ دیکھنے گئے تھے۔

دہلی سے زیادہ لکھنؤ میں درندوں کے لڑانے کا شغف پایا جاتا تھا۔ غازی الدین حیدر کے زمانے میں وحشی جانوروں کے لڑانے کے لئے بڑے بڑے میدان بانس کے ٹھاٹھروں یا آہنی حصار سے محفوظ کئے گئے تھے۔ جہاں نواب کے علاوہ عوام و خواص تماشہ دیکھنے جاتے تھے۔ اس طرح شیروں کو اکثر تیندوؤں سے لڑایا جاتا تھا۔ نواب اودھ نے بہت سے شیر جمع کر رکھے تھے۔ بعض مرتبہ شیر اور گھوڑے کو بھی لڑایا جاتا تھا۔ مختصر یہ کہ لکھنؤ میں چیتے، تیندوے، اونٹ، گینڈے، بارہ سنگھے اور مینڈے بھی لڑائے جاتے تھے۔

نظیر اکبر آبادی نے بالخصوص ریچھ کے بچّے پائے جانے کا ذکر کیا ہے اور انہوں نے بڑی تفصیل سے ریچھ کے رقص اور اس کے کرتبوں پر روشنی ڈالی ہے۔ جو باعثِ تفریح عوام و خواص تھا۔ ریچھ کے بچّے کو جھمکے، کرن پھول نامی زیورات پہنائے جاتے تھے اور اس پر مقیش کی لڑیوں کی ایک جھول ڈالی جاتی تھی۔ اور اس کو اتنا سجایا جاتا تھا کہ وہ گویا پری تھا نہ کہ ریچھ کا بچّہ"۔ ریچھ کے بچّے کے رقص کو نظیر اکبر آبادی نے اپنے مخصوص انداز میں یوں بیان کیا ہے۔

مدّت میں اب اس بچّے کو ہم نے ہے سدھایا ؛ لڑنے کے سوا ناچ بھی اس کو ہے سکھایا
یہ کہہ کے جو ڈھپلی کے تئیں گت پہ بجایا ؛ اس ڈھب سے اُسے چوک کے جمگھٹ میں نچایا
جو سب کی نگاہوں میں کھبا ریچھ کا بچّا

جب کشتی کی ٹھہری تو وہیں سر کو جو جھاڑا ؛ للکارتے ہی اس نے ہمیں آن لتھاڑا
گہہ ہم نے پچھاڑا اُسے گہہ اس نے پچھاڑا ؛ اک ڈیڑھ پہر ہو گیا کشتی کا اکھاڑا
گر ہم بھی نہ ہارے نہ ہٹا ریچھ کا بچّا

یہ داؤں میں پیچوں میں جو کشتی میں ہوئی دیر ؛ یوں پڑتے روپے پیسے کہ آندھی میں گویا بیر
سب نقد ہوتے آکے سوا لاکھ روپے ڈھیر ؛ جو کہتا تھا ہر ایک سے اس طرح سے منہ پھیر
یارو تو لڑا دیکھو ذرا ریچھ کا بچّا

غبّارہ بازی

ہندوستان میں قدیم زمانے سے ہوا میں غبّارہ چھوڑنے کا رواج پایا جاتا تھا۔ غبّارہ کاغذ کی ایک تھیلی ہوتی تھی۔ جس میں دھواں یا ہوا بھر کر آسمان پر اڑاتے تھے۔ یہ رواج ہمارے زمانے میں بھی پایا جاتا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ بالعموم اب ربڑ

کے غبارے چھوڑے جاتے ہیں۔ آنند رام مخلص نے "احوال کرم شب چراغ" کے عنوان
کے تحت غبارہ بازی کی وضاحت کی ہے۔

کشتی رانی

چونکہ ہندوستان میں کثرت سے ندیاں اور دریا پائے جاتے ہیں۔ اس لئے یہاں بحری سفر
کے لئے کشتیاں یا ناویں استعمال کی جاتی تھیں۔ مسلمانوں نے بحری سفر کے علاوہ عہد
مغلیہ میں کشتی رانی کا شغل برائے تفریح اختیار کیا۔ "مور پنچھ" نامی کشتی بالخصوص اس
کام کے لئے استعمال کی جاتی تھی۔ آنند رام مخلص، بادشاہوں اور امیروں کی کشتیوں کا جو نوارہ
کہلاتی تھیں۔ ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے۔

"نوارہ کشتی کو اکثر دریا کے جانوروں کی شکل وصورت کا بناتے ہیں۔ چنانچہ بادشاہی
اور نواب صاحب وزیر الممالک کے نواروں کو جن کو میں نے دیکھا ہے، اکثر جانوروں کی شکل
کی ہیں۔ یہ بات واضح رہنی چاہیئے کہ ہندوستان میں کشتی عام ہے اور ان کشتیوں کو جن پر ملوک
اور امیر لوگ سواری کرتے ہیں، نوارہ کہتے ہیں۔ اور نوارہ کی ایک جانب لکڑیوں کا بنگلہ ہوتا
ہے جس پر سقرلاط منڈھی ہوتی ہے۔ اور کشتی کے مقابلے میں اس کو بڑے سلیقہ سے اور نازک
بناتے ہیں اور ان پر رنگ برنگ کی نقاشی اور دیگر تکلفات سے کام لیتے ہیں۔ اکثر ان
نواروں کے کھینے والے کشمیری ہوتے ہیں۔ اور اس کو تیز رو کرتے اور روانہ کرتے وقت
کشمیری گیت بڑے انوکھے ترنم سے گاتے ہیں۔"

مخلص نے بابر بادشاہ کا ایک بیان بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا تھا: "کشتی
کے مقابلے میں کوئی دوسری سواری زیادہ آرام دہ نہیں ہے۔ کیوں کہ ہر سواری میں
راستہ طے کرنے کے وقت لکھنے کے لئے آسانی اور سہولیت میسر نہیں آتی ہے۔

لیکن یہ بات کشتی میں حاصل ہوتی ہے"

اٹھارویں صدی کے اکثر شاہانِ مغلیہ اور ان کے امراء نوارہ میں سوار ہو کر تفریح کرتے تھے۔ اور سیاسی تفکرات سے کچھ لمحات نجات حاصل کرتے تھے۔ فرخ سیر، محمد شاہ اور احمد شاہ بادشاہ اکثر و بیشتر دریا کی سیر کو جایا کرتے تھے۔ ایک مرتبہ نواب صفدر جنگ نے مخلص کو ایک نوارہ تیار کرانے کا حکم دیا تھا۔

ہندوستان میں کئی قسموں اور ناموں کی کشتیاں پائی جاتی تھیں۔ بجرو، پھلوا۔ پنکھ وا، بجرہ، خس خانہ، پھلوارہ، سیر نگا، بھوالیہ، گلہی، گھڑا، سکھا، جھلکا، پالسی، ہواس، وغیرہ۔

جھولا یا ہنڈولہ

قدیم زمانے سے ہندوستان میں عورتوں میں جھولا جھولنے کا رواج پایا جاتا رہا ہے بالعموم ساون کے مہینے میں عورتیں جھولا جھولا کرتی تھیں جس زمانے میں "ہریالی" کا تہوار منایا جاتا تھا۔ منشی رام پرشاد نے اس تہوار کی تفصیل یوں بیان کی ہے "چونکہ دیوتشنی ایکادشی پر سبزہ پیدا ہو کر اسمیں دس پندرہ روز میں نہایت سرور کی حالت پیدا ہو جاتی۔ اس لئے ساون کے مہینے میں عورتیں "ہریالی تیج کا تہوار مناتی ہیں اور جھولا جھول کر حمد خدا کی اُستتی کے راگ گاتی ہیں۔"

بالخصوص عورتوں سے اس تہوار کے مخصوص ہونے کی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان میں فنون لطیفہ مثلاً موسیقی، مصوری، نقاشی، بیل بوٹے بنانا اور کشیدہ کاری وغیرہ میں خاص طور پر عورتوں کا حصہ رہا ہے۔ اور وہی اس میں دسترس پیدا کرتی تھیں۔ لہذا یہ بات قدرتی ہے کہ جو شخص تصویر بنانے میں مہارت رکھتا ہے وہی قدرت کے نظارے

کی اصل خوبی پہچان کر اس سے سرور حاصل کرسکتا ہے۔ اس وجہ سے سبزہ زار کا نظارہ عورتوں کے سرور کا خاص باعث ہوتا ہے اور جھولا سرور کو دوبالا کردیتا ہے۔ جھولا جھولنے سے بغیر کسی نشے کے خود بخود لطف و سرور محسوس ہونے لگتا ہے۔

غرض کہ آٹھ دس دن عورتیں نہایت خوشی اور مسرت سے دن گذارتی ہیں اور اس تہوار کو مناکر اور سہاگ کی دیوی یعنی پاربتی کا پوجن کرکے دعا کرتی ہیں کہ ایشور اس سرور سے ہمیشہ سب کو فیضیاب کریں۔ لڑکیاں یہ تہوار زیادہ تر والدین کے گھر مناتی ہیں۔ کیونکہ یہاں سسرال سے زیادہ آزادی نصیب ہوتی ہے۔ اور مشاہدۂ قدرت کے کافی مواقع کی وجہ سے سرور دوبالا ہوجاتا ہے۔

حضرت امیر خسرو نے ہندی میں ایسے گیت لکھے ہیں۔ جو جھولا جھولنے کے موقع پر عورتیں گایا کرتی تھیں اور ہمارے زمانے میں بھی دیہاتوں میں ساون کے مہینے میں گائے جاتے ہیں"

میلے ٹھیلوں اور عرسوں کے میلوں کے موقعوں پر جھولے ڈالے جاتے تھے اور بچے جوان سبھی جھولا جھول کر تفریح کرتے تھے۔

دلّی کے قرب وجوار میں سیر و تفریح کے کئی مقامات تھے۔ دہلی دراصل باغوں کا شہر تھا کیونکہ یہاں ہزاروں کی تعداد میں شاہی اور لوگوں کے نجی باغات تھے۔ علاوہ ازیں جمنا کے کنارے اور نصیر الدین چراغ دہلی کے جھرنے بھی تھے۔ جہاں لوگ سیر کے لئے جایا کرتے تھے۔ انشاء اللہ خاں انشاء نے قطب الدین بختیار کاکی کی درگاہ کے قریب املیوں یا کسی آبِ رواں کے کنارے کے درختوں پر پڑے جھولوں کا بڑا دلکش منظر پیش کیا ہے۔ ان موقعوں پر پری زادوں کا مجمع لطف کو دوبالا کردیتا تھا۔ ایک جگہ انشاء لکھتے ہیں۔

کسی آبِ رواں کے کنارے درخت کی ڈال میں جھولا جو پڑا ہوا ہے تو وہاں بھی دو چار پری زاد کھڑے ہیں"

میر حسن دہلوی اور دوسرے شاعروں نے ساون کے جھولے کی تعریف میں شعر کہے ہیں۔

عجب ساون میں گڑیوں کا مزا ہے
ہنڈولا جس طرف دیکھو گڑا ہے

مصحفی کا شعر ملاحظہ ہو۔ جس میں اس نے دورِ فلک کی گردش کو جھولے کی گردش سے تشبیہ دی ہے۔

دورِ فلک میں بس ہے ہنڈولے کی چال ڈھال
کس دن زمانہ باز رہا انقلاب سے

بیل گاڑیوں کی دوڑ کے مقابلے

چونکہ ہندوستان ایک زرعی ملک رہا ہے۔ اس وجہ سے اس ملک میں بیل کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ ابوالفضل کا بیان ہے۔

"ہند میں کھیتی باڑی کا کام بھی اسی جانور کی اعانت وجفاکشی پر چلتا ہے۔ اور مایحتاج زندگی کی فراہمی اسی کی محنت کا ثمرہ ہے۔ یہ جانور باربرداری اور ہل چلانے میں بے حد قوی اور طاقتور ہے"۔

ویسے تو گائے بیل ہندوستان کے ہر علاقے میں پائے جاتے ہیں لیکن گجرات کے بیل بہترین خیال کیے جاتے تھے۔ گجراتی بیلوں کی ایک جوڑ کی قیمت سو مہر تک ہوتی تھی۔ یہ بیل بڑے تیز رفتار ہوتے تھے۔ اور چوبیس گھنٹوں میں اسی کوس کی مسافت طے

کی جا سکتی تھی۔ وہ اپنی تیز رفتاری میں گھوڑوں پر بھی سبقت لے جاتے تھے۔

باربرداری کے لئے تو عوام و خواص دونوں ہی بیل گاڑیوں کا استعمال کرتے تھے۔ لیکن بادشاہوں، امیروں اور اہل ثروت لوگوں کے ہاں بیلوں کی ایسی بھی جوڑیاں ہوتی تھیں جن کو رتھوں اور تانگوں میں جوت کر دوڑ کے مقابلے کئے جاتے تھے۔ موجودہ زمانے میں بھی ہندوستان کے دیہاتوں میں یہ رواج عام ہے۔ میلے ٹھیلوں کے موقعوں پر لوگ بیل گاڑیوں پر دور دراز کا سفر طے کرتے ہیں اور راستے میں دوڑ کے مقابلے بھی ہوتے جاتے ہیں۔

عہدِ مغلیہ میں رتھ اور بہل کی سواری عام تھی۔ شاہان، امراء، اور عوام ان سواریوں میں سیر و تفریح کے لئے جایا کرتے تھے۔

اٹھارہویں صدی کے عیش پرست بادشاہ، امیر، اور رؤسا رتھوں اور بہلوں کی سواری پسند کرتے تھے۔ جہاندار شاہ اور محمد شاہ کو رتھ کی سواری بے حد پسند تھی۔ دیگر شعبوں کی طرح گاؤخانہ کا بھی ایک علیحدہ شعبہ ہوتا تھا۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد اس شعبے کی زبوں حالی کا ذکر معاصر تواریخ میں ملتا ہے۔

دریاؤں کے کنارے اور دریاؤں میں چراغاں

بعض تہواروں یا دوسرے کسی خاص موقع پر ندیوں، دریاؤں میں چراغ جلا کر چھوڑ دیئے جاتے تھے۔ اور وہ منظر باعثِ سیر و تفریح ہوتا تھا۔ گنگا ندی میں چراغاں کا ذکر آنند رام مخلص نے کیا ہے۔

اپنی سیاحت کے زمانے میں ولیم ہوجز جب مرشد آباد پہنچا تو وہ مسلمانوں کے کسی تہوار کا دن تھا۔ اس کا بیان ہے کہ ندی میں بے شمار چراغوں کو تیرتے دیکھ کر اس کا دل

باغ باغ ہوگیا تھا۔

جہاندار شاہ کو چراغاں سے بڑی دلچسپی تھی۔ اس کے دورِ حکومت میں بڑے پیمانے پر چراغاں ہوتے اور دہلی شہر کی تمام عمارتوں اور قلعے میں چراغ جلائے جاتے تھے بعض مرتبہ یہاں تک نوبت پہنچ جاتی تھی کہ تیل نایاب ہو جاتا اور گھی کے چراغ جلائے جاتے ایک وقت ایسا بھی آیا کہ تیل و گھی دونوں کا دستیاب ہونا مشکل ہوگیا۔

دیگر ہندوستانی کھیل

انشا نے بعض ایسے کھیلوں کا ذکر کیا ہے۔ جو شہر دہلی کے لئے مخصوص تھے۔ ان کھیلوں کے ناموں سے یہ بات واضح ہے کہ ان کا نکاس ہندوستان ہی کی سرزمین سے ہوا تھا۔ مثلاً چنڈول گداگر لول، کانٹھ کتول بانسلی بھنبیری میرا نانو، کالی پیلو ڈلو، (ڈلو اس سیدھے خط کو کہتے ہیں جو قلم یا انگلی وغیرہ سے دیوار پر کھینچیں) گھور کھنڈے چوہے لنڈے، مونگ چنا ڈگڈوی ڈو، (جو آدمی بچوں سے کھیلتے ہیں)، شیر بکری یا باگ بکری، اڑن کبڈی، وزیر بادشاہ، آنکھ مچولی کڑوا تیل بلّی پادے وہی پھلیل، چھائیں مائیں گو گھمائیں راجہ کے گھر بیٹا ہوا، دوڑے آئیو کوئی ایسا بھی داتا ہو چڑیا کے بند چھڑا دے، مونگ چنا ڈگڈوی ڈو، میری آڑ و کیوں آڑے، لوڑھی بٹھو رائے،

یہ سب کھیلوں کے نام ہیں لیکن ان کی تفصیل کہیں ہم عصر ادب میں نہیں ملتی، ان میں سے لوڑھی (لوری) کا عام رواج تھا۔ اور دہلی سے کابل تک مروّج تھا۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ دیوالی کے تہوار سے کچھ دنوں پہلے بچے بعض جوانوں کو ساتھ لے کر محلّہ محلّہ پھرتے اور ہر گھر سے کچھ نقد یا ایندھن وصول کرتے تھے۔ اور مقررہ رات کو اس ایندھن کا ڈھیر بنا کر جلا دیتے تھے۔ جو کچھ نقد وصول ہوتا تھا۔ اس کی مٹھائی خرید کر آپس میں

بانٹ لیتے تھے۔ حالانکہ یہ رسم ہندوؤں کی تھی۔ لیکن مسلمان بچے بھی اس کھیل میں ان کے ساتھ شریک ہوتے تھے۔

ٹیسو رائے کا مطلب یہ تھا کہ دسہرہ کے دنوں کے قریب لڑکے مٹّی کی ایک مورت بناتے تھے جو تین لکڑیوں پر ٹکی ہوتی تھی۔ اس میں چراغ رکھنے کی جگہ بھی ہوتی تھی۔ اس کو وہ گھر گھر لئے پھرتے تھے اور پانچ چھ دن میں جو نقدی وصول ہوتی تھی اس کی مٹھائی لیکر آپس میں تقسیم کر لیتے تھے۔ لڑکیاں ٹیسو رائے کے بدلے، جھنجھری یا جھنجھنا بناتی تھیں۔ یہ کھیل پورب کے تمام شہروں اور قصبوں میں مروّج تھا۔

دوسرے کھیل مثلاً کبڈی، باگ بکری، وزیر بادشاہ، جوان آدمی بھی کھیلا کرتے تھے۔ اور جگہ جگہ ان کا رواج تھا۔ باقی کھیل بچّوں کے لئے مخصوص تھے۔

بی سر لستا پھول پان بیجتیا، یہ کلمہ گلّی ڈنڈا کھیلنے کے موقع پر کہا جاتا تھا۔ کھیل میں ایک خاص موقع پر جب کھیلنے والے کا سانس لوٹ جاتا تھا تو ڈنڈا اس کے ہاتھ میں مارا جاتا تھا جسے چمٹی کہتے تھے۔ پنٹر بھی ایک کھیل کا نام تھا۔

گڑیا کا کھیل

قدیم زمانے سے لڑکیوں میں گڑیا اور گڈّے کے کھیل کا رواج چلا آرہا ہے۔ اور لڑکیاں بڑی شان و شوکت سے گڑیا گڈّے کا بیاہ بھی رچاتی تھیں۔ میر حسن دہلوی نے اس کھیل کا ذکر کیا ہے۔

اک محلّے میں تھیں کتنی لڑکیاں
کھیل میں باہم تھیں وہ سب سہیاں
گڑیاں کھیلا کرتی تھیں آپس میں وہ
تھیں بہم اس بات پر ہم قسم میں وہ

بنگال کے ادب میں ڈھوسپھری نام کے ایک کھیل کا ذکر ملتا ہے۔ یہ دیہی ہاکی کا کھیل تھا۔ ہمارے زمانے میں بھی دیہاتی بچے لکڑی کی ہاکی بنا کر کھیلتے ہیں۔ لکڑی کا ایک ایسا ٹکڑا کاٹا جاتا ہے جس کا ایک سِرا نصف دائرہ کے مانند ہوتا ہے۔ گیند کپڑے کی بنائی جاتی ہے اور اس لکڑی سے موجودہ ہاکی کے کھیل کی طرح کھیلتے تھے۔

ایک دوسرا کھیل گیرو کہلاتا تھا۔ یہ کھیل کئی لڑکے بیک وقت کھیلتے تھے۔ اور مخالف پارٹی پر گیند مارتے تھے۔ جو گیند کو اپنی گرفت میں لیتا تھا۔

پان اور حقّہ نوشی

اس ملک میں پان کھانے کا رواج قدیم زمانے سے چلا آرہا ہے۔ اور ہندوستان کے علاوہ دُنیا کے کسی دوسرے خطّے میں پان دستیاب نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ بات کسی طرح سے ممکن نہیں ہوسکتی کہ مسلمان پان خوری کی عادت اپنے ساتھ لاتے ہوں گے اور قدرتی طور پر مسلمانوں میں پان کھانے کا رواج ہندوستانی تہذیب کی ہی دین ہے۔ البیرونی نے جہاں ہندوؤں کی رسموں کا ذکر کیا ہے وہاں اس نے لکھا ہے کہ اس ملک کے لوگ "پان چونہ کے ساتھ کھا کر اور سپاری چبا کر اپنے دانتوں کو سرخ کرتے ہیں"۔ امیر خسرو نے پان کی توصیف و تعریف بیان کرنے میں خوب زورِ قلم دکھایا ہے۔ انہوں نے پان کے بیالیس فوائد اور اسی تعداد میں نقائص بیان کیے ہیں۔ بیڑہ پان میں پان کے پتے کے علاوہ کٹی چھالی، کتھا اور چونا بھی شامل ہوتا تھا۔ اور اسی قدیم طرز پر اب بھی کھایا جاتا ہے۔ امیر لوگ پان میں خوشبو پیدا کرنے کی غرض سے مشک اور کافور بھی ملا لیتے تھے۔ پان کے پتے کئی اقسام کے ہوتے تھے۔ مثلاً بلہاری، کاکر، جیسا دار، کپوری، کپور کنت اور بنگلہ، بہار کے مگھی نامی اور اڑیسہ کے کیوڑا نامی پتے پان

کے شائقین کے لئے بہت مرغوب خاطر تھے۔ مختلف قسم کے پانوں کے لئے صوبۂ اڑیسہ۔
خاص طور پر شہرت رکھتا تھا۔

سلاطینِ دلی کے دور میں پان عورتوں کے لوازم میں سمجھا جاتا تھا۔ جس سے وہ اپنے ہونٹ سرخ کرتی تھیں۔ عہدِ مغلیہ کے فارسی ادب میں پان کے متعلق بکھرے ہوئے حوالوں سے پان سے لوگوں کی دلچسپی کا بآسانی اور بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ ابو الفضل نے لکھا ہے کہ سولہ سنگاروں میں پان بھی شامل تھا جس سے عورتیں اپنا سنگار کر کے ناز و ادا کے حرکات کرتی تھیں اور پان مردوں کے سنگاروں میں بھی شامل تھا۔ سبحان رائے بھنڈاری نے پان کی بے حد تعریف لکھی ہے۔ اور یہ تعریف نظم اور نثر دونوں میں پائی جاتی ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ "لیکن برگ تنبول ایک بے نظیر نعمت ہے۔ وہ خوش بختوں کی محفلوں اور انجمنوں کو رونق بخشتا ہے اور اہلِ دل کے دلوں کو اپنی خوشبو سے شاداں اور معطّر کرتا ہے۔ امیروں، غریبوں، چھوٹوں، مردوں، بوڑھوں اور جوانوں سب کے لئے پان مرغوب خاطر تھا۔ ہندوستان کی معشوق فطرت عورتیں پان کے استعمال سے سرخرو ہو کر عاشقوں کی خونریزی کیا کرتی تھیں"۔ پان کی تعریف میں بھنڈاری نے دو مثنویاں لکھی ہیں جو قابلِ مطالعہ ہیں۔

اٹھارہویں صدی کے تمام شعراء فارسی اور اردو دونوں کے ہاں پان سے متعلق کثرت سے شعر ملتے ہیں۔ مُلّا محمد محسن فانی کشمیری کی مثنویوں میں پان پر اکثر شعر ملتے ہیں۔

دو چار شعر ملاحظہ ہوں:۔

چوں وصف لب نازنیناں کنم ❊ زبانی دگر وام از پان کنم
چوں پان کس در اقلیم ہندوستان ❊ نکردہ زبان در دہان بتاں

لب گلرخاں سُرخ از پان شود ❊ گہرہای دنداں چو مرجان شود

بخوں ریزی عاشقانِ ہر سحر ٭ زدہ خنجر بیڑہ پان در کمر

زیرِ مطالعہ عہد میں تفریح طبع کے لئے پان خوری کو ایک عمدہ مشغلہ سمجھا جاتا تھا۔ اور اس کا استعمال خاص و عام میں یکساں طور پر پایا جاتا تھا۔ دیگر شعبوں کے علاوہ سرکار مغلیہ میں شعبہ برگِ تنبول بھی تھا۔ تاریخ محمد شاہی کے مصنف نے مغلیہ سلطنت کی زبوں حالی کے دور میں اس شعبہ کی بربادی کا عبرت ناک نقشہ پیش کیا ہے۔ دربارِ عام اور جشنوں کے موقعوں پر حاضرین اور امیروں کی پان سے تواضع کی جاتی تھی۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں لکھتے ہوئے مسز میر حسن علی کا یہ بیان ہے۔

"پان، بے حد نشاط افروز پان، جو ہندوستان کے
باشندوں کے لئے سب سے زیادہ نشاط و مسرت کا سامان
ہے۔ کثرت سے بازار میں بکتا ہے جس سے آنکھوں
کو ٹھنڈک اور دل کو فرحت حاصل ہوتی ہے۔"

پان کھانے کا شوق اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ عورتیں اور مرد جہاں کہیں بھی جاتے۔ اپنے ساتھ پان دان یا پٹاری بھی ہمراہ لے جاتے تھے۔ میر حسن دہلوی نے فیض آباد کے لال باغ میں جہاں عورتیں سیر و تفریح کے لئے جایا کرتی تھیں، عورتوں کے ساتھ پاندان اور پٹاریاں دیکھی تھیں۔ وہ اپنے ایک شعر میں اس بات کا ذکر کرتا ہے۔

کسی کے ساتھ پانوں کی پٹاری ٭ بھرا بٹوے میں کتھا اور سپاری

میلے ٹھیلوں کے موقعوں پر بڑی تعداد میں پان کی دوکانیں لگتی تھیں۔

قرونِ وسطیٰ میں عوام و خواص اپنے مہمانوں کی تواضع پان سے کیا کرتے تھے۔ انند رام مخلص نے لکھا ہے کہ شادی کی مجلسوں میں پان کے بیڑوں پر سونے چاندی کے ورق لگائے جاتے تھے۔ اور اس بناء پر ان میں اور زیادہ کشش پیدا ہو جاتی تھی۔ ایک اور جگہ مخلص نے

لکھا ہے کہ تہواروں اور جشنوں کے موقعوں پر شاہِ وقت اپنے امیروں کی خاطر پانوں سے کیا کرتا تھا۔ اس موقع پر امراء "کورنش گاہ تک اپنا بیڑا لینے جایا کرتے تھے۔ اور پان لینے کے بعد کورنش کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔ سات ہزاری منصبدار کو بادشاہ اپنے دستِ مبارک سے پان پیش کیا کرتا تھا۔ اور اِن بیڑوں پر سنہری دھاگے بندھے ہوتے تھے۔"

پان دانوں کی عام مانگ کی وجہ سے پاندان سازی کے فن نے ایک مستقل صورت اختیار کرلی تھی۔ عمدہ قسم کے پان دان بجنور میں بنائے جاتے تھے۔ اور وہ شہر اس صنعت کے لیے مشہور تھا۔

پان کے عام رواج کا اندازہ اس بات سے بخوبی ہوسکتا ہے کہ صرف شہر قنوج میں کسی دور میں تیئس[۱] ہزار پان کی دکانیں تھیں۔ تنبولی سندھی کا لفظ ہے اور فارسی ادیبوں نے اس لفظ میں فارسی کا لفظ برگ جوڑ کر برگ تنبول بنالیا ہے۔ جس کے معنی پان کے ہیں۔ گجراتی زبان میں اب بھی تنبول بولتے ہیں۔ ہندوستان کے تقریباً ہر شہر میں دریبہ بازار پائے جاتے ہیں جہاں صرف سادے پان بکتے ہیں۔

موجودہ زمانے میں مسلمانوں میں پان کھانے کا عام رواج ہے۔ اور روزانہ گھروں میں استعمال کے علاوہ ہر تقریب میں پان برائے تواضع مہمان استعمال میں آتا ہے۔

حُقّہ نوشی

قرین قیاس ہے کہ ہندوستان میں آنے سے ماقبل مسلمانوں میں حقّہ پینے کا رواج نہیں تھا اور حُقّہ نوشی کا یہ شوق انہیں ہندوستان ہی سے ملا یہ بات بھی تحقیق طلب ہے کہ ترکوں کے عہد میں مسلمانوں میں "حُقّہ نوشی" کا رواج شروع ہوچکا تھا۔ یا نہیں۔ اگر یہ مان لیا جائے

---

[۱] ہوسکتا ہے یہ تعداد مبالغہ آمیز ہو۔ مطلب یہ کہ بہت بڑی تعداد میں ضرور تھیں

کہ اس کی ابتدا ہو چکی تھی۔ تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس وقت حقّے میں تمباکو کے بجائے کیا پیا جاتا تھا۔ محمد حسین آزاد کی یہ روایت کہ حضرت امیر خسرو حقّہ نوشی کا شغل کرتے تھے تحقیق طلب ہے۔ انہوں نے لکھا ہے۔

"محلّے کے سرے پر ایک بڑھیا ساقن کی دوکان تھی، جمّو اس کا نام تھا شہر کے بیہودہ لوگ وہاں بھنگ چرس پیا کرتے تھے۔ جب یہ دربار سے پھر کر آتے یا تفریحاً گھر سے نکلتے تو وہ بھی سلام کرتی، کبھی کبھی حقّہ بھر کر سامنے لے کھڑی ہوتی، یہ بھی اس کی دل شکنی کے خیال کر کے دو گھونٹ لے لیا کرتے۔[۱]

مورّخوں کا خیال ہے کہ تمباکو امریکی لفظ ہے اور یہ لفظ اور تمباکو دونوں اکبری عہد میں ہندوستان پہونچے۔ اوّل اوّل تمباکو پرتگالیوں کی وساطت سے ہندوستان آیا۔ جزائر سندا اور دکن میں پہلے پہونچا[۲] مگر شمالی ہند میں اواخر عہد اکبری تک نہیں آیا تھا۔ شیخ ابو الفضل کا ملازم اسد بیگ، جو سترہ سال تک اُنکی خدمت میں ملازم رہ چکا تھا۔ اپنے وقائع میں لکھتا ہے۔ کہ ۱۰۱۳ھ/ ۵ - ۱۶۰۴ء کے قریب اکبر نے اس کو دکھن بھیجا۔ بیجاپور میں قیام کے دوران اس نے تمباکو دیکھا۔ جو شمالی ہند میں بالکل ناپید تھا۔ بقول اس کے، اس نے تھوڑا سا تمباکو خرید لیا۔ ایک جڑاؤ حقّہ تیار کروایا، عقیق یمنی کی ایک خوبصورت مہنال خریدی۔ سونے کی چلم تیار کرائی اور چاندی کی نے لی جس پر مخمل چڑھی ہوئی تھی۔ اس نے

---

[۱] آب حیات (فیض آباد ایڈیشن) ص ۸۷

[۲] بقول بیناٹ ۱۶۷۱ء میں تمباکو ہندوستان پہونچا۔ ملاحظہ ہو۔

THE VIEW OF HINDUSTAN- VOL-2: P-23

ان سب چیزوں کو بڑے سلیقے سے سجا کر دوسرے تحفوں کے ساتھ اکبر بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا۔ جب بادشاہ کی نگاہ حُقّہ پر پڑی تو وہ دنگ رہ گیا۔ اس نے بڑے غور سے تمباکو کو دیکھا۔ جو ایک چلم کی مقدار میں الگ الگ جما ہوا رکھا تھا۔ اُس نے دریافت کیا کہ یہ سب کچھ کیا ہے؟ اسعد بیگ نے عرض کیا کہ اس کا نام تمباکو ہے۔ بادشاہ نے اُسے حُقّہ بھرنے کا حکم دیا۔ جب حُقّہ بھر گیا، تو بادشاہ کے حضور میں پیش کیا گیا۔ اعلیٰ حضرت نے کش لگانے شروع کئے۔ ادھر سے شاہی حکیم نے منع کرنا شروع کیا۔ مگر اعلیٰ حضرت نہ مانے اور فرمایا "مجھے اسد بیگ کی خاطر سے پینا ہے" یہ کہکر مُنہال منھ میں لے لی۔ اور دو تین کش اور لگائے۔ اس کے بعد اسد بیگ کی طرف حُقّہ بڑھا دیا۔ اور اس نے بھی دو گھونٹ لئے۔

اسد بیگ کا مزید یہ بھی بیان ہے کہ تمباکو اور حقّے کافی مقدار اور تعداد میں وہ اپنے ساتھ لایا تھا۔ اس نے تھوڑا تھوڑا تمباکو اور ایک ایک حُقّہ دوسرے امیروں کی خدمت میں بطور تحفہ بھیجدیا۔ انھیں ایسا چسکا پڑا کہ ہر امیر نے تمباکو پینا شروع کر دیا اور رفتہ رفتہ تمباکو کی تجارت ہونے لگی۔ اور تمباکو پینے کا عام رواج ہو گیا۔ مگر اعلیٰ حضرت نے کبھی اسکی عادت نہیں ڈالی۔

رفتہ رفتہ ہندوستان میں تمباکو کی کاشت ہونے لگی۔ اور دیگر اجناس کی بہ نسبت تمباکو پر زیادہ ٹیکس لگایا جانے لگا۔ جہانگیر کے عہد (۱۶۰۵ء تا ۱۶۲۷ء) تک تمباکو کی کاشت عام ہو چکی تھی اور ہر کس و ناکس تمباکو استعمال کرنے لگا تھا۔ یہاں تک کہ امراء، وزراء، شرفاء، صلحاء، زہاد، فضلاء، شعراء، فصحاء، حکماء اور فقراء سبھی اس کی طرف راغب ہو چکے تھے۔ اور دیگر اشیائے خوردنی اور نوشیدنی پر اُسے ترجیح دینے لگے تھے۔ مہمان نوازی اور اظہارِ خلوص کا یہ ایک واحد ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ تمباکو پینے کی لوگوں میں اتنی بُری لت پیدا ہو چکی تھی کہ اس کے عادی کھانا پینا ترک کر سکتے تھے۔ لیکن تمباکو ترک کرنا ان کے لئے ممکن نہ تھا۔ عام

طور پر ایک شخص دوسرے کے لعاب دہن سے کراہت محسوس کرتا ہے۔ مگر تمباکو پیتے وقت بغیر کسی پس و پیش کے ایک ہی مُنہال سے حُقّہ پیتا تھا۔

مجملاً عہدِ جہانگیری میں اس کا چلن اتنا عام ہو چکا تھا۔ کہ بادشاہ نے ۱۶۲۷ء میں ایک حکم نافذ کیا اور تمباکو کا پینا قانونی طور پر ممنوع قرار دیدیا گیا۔ چونکہ عوام تمباکو نوشی کے بے حد عادی ہو چکے تھے۔ اس لئے شاہی حکم بھی انھیں اس فعل سے باز نہ رکھ سکا اور وہ شاہی حکم کی خلاف ورزی کرنے پر مجبور رہے۔ لہذا ایسے مجرموں کو شہر میں گشت کرایا جاتا تھا۔ اور بعضوں کے ہونٹ تک کٹوا لئے گئے۔ لیکن اس سختی کے باوجود یہ مرض روز بروز بڑھتا ہی گیا۔

چونکہ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں میں حُقّہ عام و خاص میں رائج تھا۔ اس وجہ سے شاعروں اور ادیبوں نے تمباکو۔ اور حُقّہ کی تعریف و توصیف میں طبع آزمائی کی ہے جو اس کی مقبولیت کی بین دلیل ہے۔ لعل چند منشی نے تمباکو کی تعریف اپنے فارسی اشعار میں کی ہے۔ بھنڈاری نے تمباکو کی مذمّت بھی کی ہے[1]

شاہانِ مغلیہ امراء اور یہاں تک کہ ان کے ملازم بھی سفر اور حضر میں اپنے ساتھ حُقّہ رکھتے تھے۔ مغلیہ سرکار میں تنبول خانہ ایک علیحدہ شعبہ تھا۔ اور اس کے انتظام کا کام ایک داروغہ کے سپرد تھا۔ ٹیوننگ نے ایک امیر کا ذکر کیا ہے جو حُقّے کا شیدائی تھا اور ایک رتھ پر سوار سفر کر رہا تھا۔ ساتھ ساتھ حُقّے کے کش بھی لگاتا جا رہا تھا۔ آٹھ دس فٹ کی لمبی ایک پیچوان حُقّے کے چاروں طرف سانپ کی طرح لپٹی ہوئی تھی۔ رتھ کے ساتھ ایک شخص حُقّہ ساتھ لئے ہمرکاب تھا۔

---

[1] خلاصتہ التواریخ، ص ۵۵۔ نیز دیکھیے انشائے نورنگ مخطوطہ مکتوب ۸۳، ۱۰۴، ۱۰۸

بادشاہوں کی طرح امرا بھی اپنی مخصوص محفلوں میں حقّے کا شغل کرتے تھے۔ طبا طبائی نے علی وردی خان، کی مجلسوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ رات کے وقت نواب اپنی مسند پر جلوہ افروز ہوتے تھے۔ اس کے فوراً ہی بعد میر محمد علی فاضل، نقی قلی خاں، حکیم ہادی خاں اور مرزا احتشام صفوی حاضر ہوتے۔ اس کے بعد سب کے سامنے حقّے لاکر رکھ دیئے جاتے۔ وہ لوگ حقّہ کے کش لگاتے جاتے اور آدھی رات تک گپ بھی کرتے رہتے۔

دو قسم کا تمباکو حقّے میں استعمال ہوتا تھا۔ بھلسہ جو پتّیوں کو سکھا کر چلم میں بھر کر پی جاتی تھی اور دوسری مصنوعی، جو دوسری چیزوں مثلاً گڑ یا شیرہ وغیرہ ملا کر تیّار کی جاتی تھی۔ اور خمیرہ کہلاتی تھی۔ موجودہ زمانے میں بھی تمباکو بھلسہ اور خمیرہ کی صورت میں پی جاتی ہے۔ حقّہ پیتے وقت پہلے ٹھنڈے پانی سے حقّہ کو تازہ کیا جاتا ہے۔ پھر چلم میں تمباکو جما کر، اس پر انگارے رکھ کر چلم حقّہ پر رکھ دی جاتی ہے۔ اور پھر کش لگائے جاتے ہیں۔ دو قسم کے حقّے، حقّہ اور گڑگڑی یا قلی بالعموم مروّج تھے۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی کے ادب کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ عورتیں بھی حقّہ نوشی کا شغل کرتی تھیں۔ اور بالخصوص میلے ٹھیلوں کے موقعوں پر وہ اپنے ساتھ حقّہ لے کر سیر و تفریح کے لئے جاتی تھیں۔ میر حسن دہلوی نے شاہی مستورات اور ان کی خادماؤں میں حقّے کے رواج کا ذکر کیا ہے۔

کھڑے ہو کے دو گھونٹ حقّہ کے لئے ؛ چبا پان اور رنگ ہونٹوں پہ دے

محمد شاہ بادشاہ حقّے کا اتنا شیدائی تھا کہ اس نے جعفر علی خاں زکی سے حقّے پر مثنوی لکھنے کی فرمائش کی تھی۔ لیکن وہ اس کام کو انجام نہ دے سکے اور شاہ حاتم نے اس مثنوی کو پورا کیا۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس عہد میں، موجودہ زمانے کی طرح، تمباکو کھانے پینے اور سونگھنے تینوں کاموں میں استعمال ہوتی تھی۔

کوئی پیوے کوئی سونگھے، کوئی کھاوے ؛ جہاں دیکھو وہ موجود سب جائے[1]

---

[1] دیوان زادہ:۔ ۳۸۸

چھٹا باب

سواریاں

جزیرہ نمائے عرب کے مسلمان اونٹ اور ایران و توران کے گھوڑے سواری اور باربرداری کے لئے استعمال کیا کرتے تھے۔ لیکن ہندوستان میں سکونت پذیر ہونے کے بعد اس ملک کے جغرافیائی حالات اور یہاں کے چلن اور دستور کے مطابق مسلمانوں نے ہندوستانی سواریاں اپنالیں۔

ہاتھی غزنویوں کی حکومت کے زمانے ہی سے مسلمانوں میں ہاتھیوں کا استعمال جنگ، سواری اور باربرداری کے لئے شروع ہوگیا تھا۔ سلاطینِ دہلی اور عہد مغلیہ میں یہ رواج عام ہوگیا تھا۔ اکبر بادشاہ کے متعلق ابوالفضل نے لکھا ہے۔

"خاصے کی سواری کے لئے ہمیشہ ایک سو ایک ہاتھی جُدا اور مخصوص رہتے ہیں[1]"

"بادشاہِ عالم پناہ ابتداء سے تا ایں دم اس آسمان پیکر جانور پر سوار ہوتے ہیں۔ اور اس دیوزاد حیوان کو اپنے قابو میں رکھتے ہیں قبلۂ عالم اس سواری میں اس قدر مشّاق ہیں کہ ہاتھی کے عالمِ مستی میں جانور کے دانتوں پر پاؤں رکھ کر اس پر سوار ہوجاتے ہیں جس سے تماشائیوں کو سخت حیرت و تعجب ہوتا ہے۔"

---

[1] آئین اکبری ر ا ۔ ت ، ب ج ۱ ، ح ۱ : ص ۴۴ ۲۲ نیز منوچی : ۲ : ص ۳۶۳

ہاتھیوں پر بڑی عمدہ اور دلکش عماریاں کسی جاتی تھیں جو اتنی وسیع ہوتی تھیں کہ دورانِ سفر سوار اِن میں آرام بھی کر سکتے تھے۔

سواری کے ہاتھیوں کی سجاوٹ کی، جن چیزوں کا ابوالفضل نے ذکر کیا ہے ان میں سب سے زیادہ اہم ذیل چیزیں تھیں۔ دھرنہ: لوہے، چاندی یا سونے کی ایک بڑی زنجیر ——— لوہ لنگر، ایک لمبی زنجیر جو ہاتھی کو بھاگنے سے روکتی تھی۔ گدیلہ، ایک تکیہ جسے ہاتھی کی پیٹھ پر رکھ کر نیچے طناب سے باندھتے تھے۔ چوراسی، چند گھونگرو تاگے میں گوندھ کر بانات کے ایک ٹکڑے میں سی دیتے تھے اور اس کو ہاتھی کے سُرین اور سینے کے قریب آگے کی طرف باندھتے تھے۔ اس زیور سے ہاتھی کی آرائش اور اس کی شان میں نمایاں اضافہ ہو جاتا تھا۔ پٹ کچھ، وہ زنجیریں جو خوبصورتی کے لئے ہاتھی کے دونوں طرف باندھی جاتی تھیں اور گھنٹا زنجیروں میں لٹکا کر شکم کے نیچے باندھتے تھے مطاس، رتبت کے بیل کے چھوٹے مورچھل)، یہ ساٹھ یا اس سے کم و زائد ہوتے تھے اور ہاتھی کے گلے، دانتوں، گردن، اور پیشانی پر لٹکاتے تھے۔ ٹیّا، پانچ لوہے کی تیلیوں کو جو ایک ایک گز لانبی اور چار چار انگشت چوڑی ہوتی تھیں، لوہے کے چھلّوں سے ایک دوسرے سے باندھ دیتے تھے۔ گج جھنت، ایک پوشش ہوتی تھی جو شان و شوکت کے لئے پاکھر کے اوپر ڈالی جاتی تھی۔ اس ولائتی ٹاٹ کو تین تہہ کر کے سیتے تھے اور باہر کی جانب اس میں چوڑے بند ٹانکتے تھے۔ میگھ ڈنبر، یہ ایک شامیانہ ہوتا تھا جس کو اکبر بادشاہ نے ایجاد کیا تھا۔ رن بھل یہ پیشانی بند تھا۔ زربفت وغیرہ قیمتی کپڑوں کا تیار کیا جاتا تھا۔ اس کے دامن میں بہترین نادوختہ کپڑا اور مورچھل لٹکاتے تھے جو ہوا میں ملتے اور خوشنما منظر پیش کرتے تھے گینتلی، چار چھلّوں کو باہم ملاتے تھے۔ اور تین حلقے ان کے اوپر اور دو حلقے سب سے اوپر جوڑ کر ہاتھی کے پاؤں میں لٹکاتے تھے جس سے اس کی شان دوبالا ہو جاتی تھی۔ پائے زنجن، چند

گھونگھرو کے مجموعے کا نام تھا۔ جو گیتلی کی طرح پاؤں میں باندھے جاتے تھے۔

صوبہ آگرہ، صوبہ الہ آباد، صوبہ مالوہ، صوبہ بہار، اور صوبہ بنگال میں کثرت سے ہاتھی پائے جاتے تھے۔ اور مغلیہ فیل خانے کے لئے ان ہی علاقوں سے ہاتھی منگوائے جاتے تھے۔

شاہان مغلیہ ہاتھی کی سواری کرتے تھے۔ جہانگیر بادشاہ کے زمانے میں ہاتھی کا ایک طلائی ہودا بتیس ہزار روپے کی لاگت سے تیار کروایا گیا تھا۔

شاہ جہاں بادشاہ کے کشمیر کے سفر کا ذکر کرتے ہوئے برنیر نے لکھا ہے کہ دوران سفر میں کبھی کبھی بادشاہ ہاتھی پر بھی سوار ہوتا تھا۔ جس پر میگھ ڈنبر یا ہودہ رکھا ہوتا تھا۔ سفر کا یہ بہت شاندار اور دلکش طریقہ تھا۔ کیونکہ ہاتھی کی بلندی شان و شوکت و آرائشی لوازم سے بہتر کوئی دوسری چیز جاذب نظر نہیں ہو سکتی۔

شاہی خاندان کی مستورات اکثر و بیشتر ہاتھیوں پر سفر کرتی تھیں۔ ان ہاتھیوں کے بڑے بڑے چاندی کے گھنٹے پڑے ہوتے تھے اور بڑی قیمتی چیزوں سے سجے ہوتے تھے۔ ان کی جھولیں وغیرہ نہایت زرق برق اور بیش قیمت اور وہ آرائشی چیزیں جو جھول میں آویزاں ہوتی تھیں۔ نہایت عمدہ زردوزی کے کام کی ہوتیں۔ برنیر کا بیان ہے کہ "یہ حسین و جمیل اور ممتاز بیگمیں اپنے میگھ ڈنبروں میں بیٹھی ہوئی ایسی دکھائی دیتی تھیں۔ گویا ہوا میں پریاں اڑتی جا رہی ہوں۔ ہر ایک میگھ ڈنبر میں آٹھ عورتیں بیٹھ سکتی تھیں۔ چار ایک طرف اور چار ایک طرف۔ میگھ ڈنبر کے ہر ایک خانے میں ریشمین جالی کا غلاف پڑا ہوا ہوتا تھا۔ اور چوڈول اور تخت رواں کی شان و شوکت اور زرق و برق سے کسی طرح کم نہیں ہوتا۔ برنیر نے روشن آرا بیگم کی سواری کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ جو پیگو کے ہاتھی پر سوار تھی۔

اورنگ زیب کے زمانے میں سواری خاصہ کے لئے ایک سو ایک ہاتھی کے بجائے صرف سو ہاتھی مخصوص تھے جو اپنی بلندی اور قوت کے لئے ممتاز تھے۔ ان کے علاوہ

بعض ہتھنیاں بھی تھیں۔ جن پر سواری کرنا بادشاہ باعثِ تذلیل سمجھتا تھا۔ ان ہاتھیوں کو بندوقوں، گولوں، توپوں، چرخیوں، اور دوسری قسم کی آتشبازیوں کے سامنے اپنی جگہ پر جمے رہنے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اگر ان چیزوں کا سامنا ہو تو خوف زدہ ہو کر بھاگ نہ کھڑے ہوں بعض ہاتھیوں کو اس بات کی بھی تعلیم دی جاتی تھی کہ وہ شیر اور تیندوے کو دیکھکر ہراساں نہ ہوں تاکہ ایسے ہاتھیوں کو شکار کے لئے استعمال کیا جا سکے۔ ہاتھیوں کی اچھی خاصی دیکھ بھال کی جاتی تھی۔ اور ان کی خوراک کا بڑا اہتمام کیا جاتا تھا۔ ان کو شراب بھی پلائی جاتی تھی تاکہ میدان جنگ میں ان کی ہمت میں اضافہ ہو جائے شاہان مغلیہ کا یہ بھی ایک دستور تھا کہ جمنا کے کنارے جھروکے نیچے ایک ہاتھی ہمہ وقت ایک سنتری (دربان) کی صورت میں کھڑا رہتا تھا۔ ان ہاتھیوں میں سے ایک ہاتھی سب سے زیادہ بلند قامت، طاقت ور اور لحیم شحیم تھا۔ جو ہاتھیوں کا "سردار" کہلاتا تھا۔ اس ہاتھی کو جب دربار میں لایا جاتا تھا۔ تو اس پر رنگین اور بھڑکیلی جھول ڈالی جاتی تھی۔ سنہرے روپہلے زیورات سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ اور اس کے ہمرکاب دوسرے ہاتھی بھی ہوتے تھے۔ اس موقع پر بانسریاں، بگل اور سنکھ بھی بجتے تھے۔ اور اس جلوس کے ساتھ جھنڈے بھی ہوتے تھے۔ ان تمام وجوہ کی بنا پر وہ منظر بڑا شاندار معلوم ہوتا تھا۔

فیلانِ خاصہ کے علاوہ چودہ سو دوسرے ہاتھی ہوتے تھے۔ یہ ہاتھی رانیوں، شہزادیوں اور ان کی خواص کی سواریوں خیموں اور مطبخ کے برتنوں اور دیگر سامان کے لانے لے جانے کے استعمال میں آتے تھے۔ ان باربرداری کے ہاتھیوں میں سے سب سے زیادہ قوی ہیکل ہاتھی، جس کے دانت نہیں ہوتے تھے، دشوار گذار زمینوں پر توپ خانے لے جاتا تھا اور اسی قسم کی دوسری خدمات انجام دیتا تھا۔ جب یہ ہاتھی باہر نکلتے تھے تو ان کے گھنٹے باندھ دیئے جاتے تھے۔ تاکہ ان کی آواز سے راہگیر ہوشیار ہو جائیں اور راستہ صاف

کردیں۔ کیوں کہ جب ہاتھی دوڑتا تھا یا تیز رفتاری سے چلتا تھا تو اُسے اتنی آسانی سے روکا نہیں جاسکتا تھا۔ جتنی آسانی سے گھوڑے کو روک سکتے تھے۔

اورنگ زیب کے عہدِ حکومت میں فیلانِ خاصہ کے نام یہ تھے۔ خالق داد، میمن مبارک، خداداد، سرو سیرت، ریل کشا، بخت بہادر، یک دانتا، دل پسند، کبرا مست مدام، سدا مست، نمتاؤ، دل کشا، یا بخش، نیک بخت، مکنا، کمارہی، بلند، سُر بلا، لطیف، نرسنگھ، خوب رو، فتح مبارک، دل دلیر، شاہ عنایت، اللہ بخش، فتح نصرت، دائم شکوہ، مدن مدھن، لشکر شوبھا، دشمن کش، کالا پہاڑ، سندر گج، کوہ شکن، قلعہ شکن وغیرہ،

اٹھارویں اور انیسویں صدیوں میں یہ دستور جاری رہا۔ عام طور پر شاہانِ مغلیہ ہاتھی پر سوار ہوکر باہر نکلتے تھے۔ اور بالخصوص عیدین کو وہ ہاتھی پر عید گاہ جاتے تھے۔ کسی دوسرے علاقے پر فوج کشی کیلئے روانگی کے وقت اور وہاں سے فتح یابی کے بعد واپسی پر ہاتھی پر ہی آیا کرتے تھے۔

حالانکہ نادر شاہ کے حملے کے بعد فیل خانہ تباہ و برباد ہوگیا تھا۔ سرکارِ مغلیہ میں دو چار ہاتھی ضرور رہتے تھے۔ بہادر شاہ ظفر کے سواری کے ہاتھی کا نام مولا بخش تھا۔ وہ اپنے آقا سے اتنی محبت کرتا تھا کہ جس دن اس نے بادشاہ کے گرفتار ہونے کی خبر سُنی اسی دن اس کی روح پرواز کرگئی۔

حالانکہ ہاتھی کی سواری شاہانِ مغلیہ کا خصوصی حق تھا۔ بلا بادشاہ کی اجازت کے کوئی سرکاری ملازم یا کوئی دوسرا شخص ہاتھی پر سواری نہیں کرسکتا تھا۔ لیکن اٹھارہویں صدی میں سلطنت کے زوال، شاہان کی سفلہ پروری، قوانین اور ضابطوں کی طرف سے بے توجہی کی بنا پر خواص و عوام سب نے اپنی عظمت اور سماجی اقتدار و نام و نمود کے مظاہرے کے لئے ہاتھی کی سواری اختیار کرلی تھی۔ اس سلسلے میں جہاندار شاہ

کے زمانے کا ایک واقعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ اس بادشاہ کے زمانے میں نچلے طبقے کے افراد کو کافی عروج حاصل ہوا۔ انھیں اعلیٰ عہدے دیئے گئے۔ انھیں ہاتھی، گھوڑے اور پالکیاں عطا کی گئیں اور ان پر سوار ہونے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی گئی۔ انہی "نو دولتیوں" میں زہرہ کنجڑن بھی۔ وہ مادہ فیل پر سوار حرم سرا شاہی میں لال کنور سے ملاقات کو جایا کرتی تھی۔ ایک دن فتح خان ولد غازی الدین خان فیروز جنگ اپنی پالکی میں کسی عالم سے ملاقات کرنے جا رہا تھا۔ راستے میں زہرہ کی سواری ملی اور اس کے ملازم خان موصوف سے بدتمیزی سے پیش آئے۔ احمد شاہ بادشاہ نے مان خاں نامی مطرب، اپنے ماموں کو ہاتھی عطا کیا تھا۔ نواب جاوید خاں خواجہ سرا ہاتھی کی سواری پر باہر نکلا کرتا تھا۔ اٹھارویں صدی میں مرکزی حکومت کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر صوبائی گورنروں نے اپنی آزاد حکومتیں قائم کرلی تھیں۔ مثلاً اودھ، بنگال، حیدرآباد وغیرہ۔ ان والیان ریاست نے اپنے آقاؤں کے کروفر و شان و شوکت کے طرز کو اپنا لیا تھا۔ اور ہاتھی کی سواری کرنے لگے تھے۔ لیکن بادشاہ وقت کی موجودگی میں کوئی شخص بھی ہاتھی پر سوار نہ ہوتا تھا۔ امراء اور والیانِ ریاست کے سامنے کوئی شخص ہاتھی پر سوار نہ ہوتا تھا۔ اگر کسی وجہ سے والئ ریاست کی سواری آجائے تو فوراً سوار ہاتھی سے نیچے اتر کر دست بستہ کھڑا ہو کر مجرا ادا کرتا تھا۔

نواب شجاع الدولہ کی سرکار میں پانچ سو ہاتھی تھے۔ عیدین کے موقعوں پر والیانِ ریاست ہاتھی کی سواری پر عیدگاہ جاتے تھے۔ اور نوروز کے جشنوں کے موقع پر ہاتھی پر باہر نکلتے تھے۔ میسز میر حسن علی نوابین اودھ کے بارے میں لکھتی ہیں۔

"عیدین کے دنوں میں ہاتھیوں کو ندی میں لے جا کر خوب صاف ستھرا کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں ان کے جسم پر خوب تیل ملا جاتا تھا۔ جس کی وجہ سے ان کا جسم چمکنے لگتا

تھا- ان کی پیشانیوں کو شوخ رنگوں سے رنگا جاتا تھا- ان کے ہودے اور آرائشی چیزیں بے حد قیمتی اور بھڑکیلی ہوا کرتی تھیں۔ زیورات سنہرے اور روپہلے ہوا کرتے تھے۔ ان کی پیٹھوں پر مخمل کی چادریں یا بیل بوٹے سے مزین کپڑے ڈالے جاتے تھے۔"

نوابین کے حرم کی مستورات بھی ہاتھی کی سواری پر نکلتی تھیں اور ان کا طرزِ سفر عالمگیر اور بہادر شاہ اول کے عہد کے رواج کے مطابق تھا۔

علی محمد خاں روہیلہ کی سرکار میں کافی ہاتھی تھے۔ جس زمانے میں محمد شاہ بادشاہ نے بن گڑھ پر حملہ کیا تھا تو نواب کو گرفتار کر لیا گیا تھا۔ تو وہ ہاتھی کی سواری پر آکر بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا جس پر سنہری ہودا رکھا ہوا تھا- اسی طرح فرخ آباد کے نواب کے ہاں بھی ہاتھی تھے۔

ہندوستان کے تمام دولت مند مسلمان ہاتھی کی سواری باعثِ فخر سمجھتے تھے بنگال میں ہاتھی کی سواری عام تھی۔ نوابین بنگال اور ان کے مصاحبین اور امیروں کے ہاں سواری کے ہاتھی الگ ہوتے تھے۔

ہاتھیوں کی سواری کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے گروس نے لکھا ہے کہ شاہان، شہزادگانِ مغلیہ، صوبائی گورنروں، یا ملک کے عہدہ داروں کو ہاتھی کی سواری زیب دیتی تھی۔ بقول مصنف ہذا، عوام کے دلوں میں رعب و دبدبہ پیدا کرنے کے لئے اور اپنی عظمت و شکوہ کا سکہ بٹھانے کے لئے ہاتھی کی سواری سے زیادہ بہتر کوئی دوسری سواری نہ تھی۔ سواری کے ہاتھیوں کو بھڑکیلے کپڑے اور زیورات سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ اور پیٹھ پر عماریاں کسی جاتی تھیں۔ اس عماری پر دیراجمان شخص با عظمت ظاہر ہوتا تھا۔

پالکی

شاہانِ مغلیہ، امراء اور صاحب ثروت لوگ پالکی کی سواری کو بے حد پسند کرتے تھے۔ کیونکہ دوسری سواریوں کے مقابلہ میں یہ زیادہ آرام دہ ہوتی تھی

متعدد یورپی سیاحوں نے پالکیوں کی ساخت کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ ٹراویرنر لکھتا ہے۔

"یہ ایک قسم کی چھ سات فٹ لمبی اور تین فٹ چوڑی چارپائی ہے جس کے چاروں طرف ایک چھوٹا سا گھیرا ہوتا ہے۔ ایک قسم کے نرم بید کو کمان نما ٹیڑھا کر کے اس کے درمیان میں لگاتے ہیں جس پر کپڑا منڈھ دیا جاتا ہے۔ یہ کپڑا ساٹن یا مکلّف ہوتا ہے۔ جس رُخ پر سورج کی کرنیں پڑنے لگتی ہیں تو خادم اُس جانب کا پردہ گرا دیتا ہے۔ ایک دوسرا خادم بھی ساتھ ہوتا ہے جس کے ہاتھ میں ایک ڈھال نما چھتری ہوتی ہے اور جب پالکی نشین کے منہ پر سورج کی کرنیں پڑنے لگتی ہیں تو وہ اس سے اس کی حفاظت کرتا ہے اور اُسے سورج کی سے بچاتا ہے۔ پالکی کے دونوں بانسوں کے درمیان کے حصّہ کو بیدوں سے بن دیا جاتا ہے۔ اور یہ پانچ فٹ لمبے ہوتے ہیں۔ ان بانسوں کے ساتھ ساتھ تین آدمی ہوتے ہیں جو اپنے کندھوں پر پالکی اٹھا کر لے جاتے ہیں۔ ان کی رفتار بڑی تیز ہوتی ہے کیونکہ ایام طفلی سے اس کام کی اُنھیں مشق کرائی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنا سفر جلدی طے کرنا چاہتا تھا۔ تو وہ بارہ کہار پالکی اٹھانے کے لئے لگاتا تھا کہ وہ ایک دوسرے کی وقتاً فوقتاً مدد کرتے رہیں۔"

برسات کے زمانے میں ان پالکیوں پر موم جامے کا کپڑا چڑھا دیا جاتا تھا۔ چوں کہ پالکیوں کو کہار اپنے کاندھے پر لے جاتے تھے، اس لئے ابوالفضل نے کہاروں اور ان سواریوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے جن کے لئے کہاروں کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ وہ لکھتا ہے:

"یہ ملازم بھی ایک قسم کے پیادے ہیں جو خاص ہندوستان میں پائے جاتے ہیں۔ کہار بھاری بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھاتے ہیں اور اونچے نیچے ہر طرح کے راستوں کو طے کرتے ہیں۔ یہ لوگ پالکی، سنگھاسن، چوڈول، اور ڈولی اپنے کندھوں پر اٹھا کر اس

خوش رفتاری سے چلتے ہیں۔ کہ سوار کو جھٹکا تک محسوس نہیں ہوتا اس ملک میں کہار بہت ہیں۔ لیکن ان میں بہترین لوگ دکن اور بنگال کے باشندے ہیں۔ شاہی آستانے پر کئی ہزار کہار خدمت کے لئے موجود رہتے ہیں۔ اِن کے سردار کی تنخواہ تین سو چوراسی درم سے زیادہ ایک سو بانوے درم سے کم نہیں ہوتی۔ معمولی کہار ایک سو بیس درم سے لیکر ایک سو ساٹھ درم تک ماہوار تنخواہ پاتے ہیں۔"

سترھویں اور مابعد کی صدیوں میں ہندوستان میں پالکیوں کی سواری کا رواج خواص و عوام ہر طبقے کے مسلمانوں میں پایا جاتا تھا۔ ان صدیوں کے ہندوستانی ادب اور سیاحوں کے بیانات میں پالکی کے رواج کا کثرت سے ذکر ملتا ہے۔ امرار کی سواریوں کا ذکر کرتے ہوئے برنیر نے لکھا ہے کہ بعض عمدہ ہاتھیوں پر اور اکثر مکلّف پالکیوں میں جن کو چھ چھ کہار اٹھاتے تھے، سفر کرتے تھے۔ امرار زربفت کا تکیہ لگا کر بیٹھتے، پان چباتے اور حقّے کے کش لگاتے سفر کرتے تھے۔

عہد مغلیہ میں پالکی خانہ، ایک علیحدہ شعبہ ہوتا تھا۔ اس کا ناظم داروغۂ پالکی خانہ کہلاتا تھا۔

اٹھارہویں صدی کے زیادہ تر شاہانِ مغلیہ عیش پرست تھے لہذا دیگر سواریوں کی نسبت ان کو پالکی کی سواری زیادہ مرغوب خاطر تھی۔ محمد شاہ بادشاہ خاص طور پر پالکی کی سواری کو پسند کرتا تھا۔ کیونکہ اس کو فتق کا عارضہ تھا۔ اور اس کی وجہ سے وہ گھوڑے کی سواری نہ کر سکتا تھا۔ شاہی خاندان کی مستورات بھی پالکیوں میں سفر کیا کرتی تھیں۔

بادشاہوں کی طرح اس عہد کے امرار بھی عیّاش اور نازک مزاج تھے۔ گھوڑے اور ہاتھی کی بجائے پالکی کی سواری کرتے تھے۔ ہرچرن داس نے روشن الدولہ طرّہ باز خاں کی سواری کی پالکی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں اتنا زیادہ سونا لگا ہوتا

تھا کہ فقراء اس کی سواری کے وقت تو لوں سونا جمع کر لیتے تھے۔

امیر الامراء حسین علیخاں اگر پالکی پر سوار نہ ہوتا تو اس کا قتل اتنا آسان نہ ہوتا جتنی آسانی سے اُسے قتل کر دیا گیا تھا۔

دربارِ مغلیہ سے بطور طرۂ امتیاز امراء کو پالکیاں عنایت کی جاتی تھیں احمد شاہ بادشاہ نے اپنے ماموں مان خان کو جھالردار پالکی عنایت کی تھی۔

سارے شمالی ہندوستان میں پالکی کی سواری کا عام رواج تھا۔ کشمیر میں عمدہ قسم کی پالکیاں بنتی تھیں۔ پالکی کی ساخت میں اختراعات کرنے والے کاریگروں کو شاہی انعام ملتا تھا۔

ایک مرتبہ احمد شاہ بادشاہ کے وزیر اعتماد الدولہ نے بادشاہ کی خدمت میں ایک پالکی نذر کی جس میں کچھ اختراعات تھیں۔ بادشاہ نے اس پالکی کا معائینہ کیا۔ کچھ مفید مشورے دیئے اور کہاروں کو سو روپے بطور انعام عطا کئے۔

رسالہ محمد شاہ و خاں وراں خاں میں پالکی کے شعبے کی تباہی کی داستان بڑے دلدوز انداز میں بیان کی گئی ہے۔ ہیبر (HEBER) نے دیوانِ عام میں ٹوٹی پھوٹی پالکیوں کا ڈھیر پڑا دیکھا تھا۔

سکھ پال ساخت کے لحاظ سے ڈولی کی طرح ہوتا تھا لیکن فرق اتنا ہوتا تھا کہ اول الذکر جسامت میں ڈولی کے مقابلے میں کچھ بڑا ہوتا تھا۔ بنگال کے دولت مند لوگ سکھ آسن اور سکھ پال کا استعمال کرتے تھے۔ اس کی ساخت قوس نما ڈولی کی سی ہوتی تھی۔ جو اونٹ کی اُون اور ریشمی کپڑے یا گلناری رنگ کے کپڑے یا اس قسم کے کسی دوسرے کپڑے سے منڈھی ہوتی تھی۔ اس کے دونوں جانب مختلف قیمتی دھاتوں کے پتے چڑھے ہوتے تھے۔

ابوالفضل نے "سکھ پال" کو "خشکی کی کشتی" سے تعبیر کیا ہے۔ یہ اتنی کشادہ ہوتی تھی کہ دورانِ سفر میں اس میں بآسانی بیٹھا، لیٹا اور سویا جا سکتا تھا۔

صاحبۃ الزمانی والدہ احمد شاہ بادشاہ دورانِ سفر میں سکھ پال کا استعمال کیا کرتی تھی۔ شاہ عالم ثانی نے سنگھاسن کی سواری کا ذکر کیا ہے۔

سنگاسن، پالکی کے علاوہ بنگال کی سواریوں میں جوآلہ کی سواری کا بھی ذکر ملتا ہے۔ لیکن برسات کے زمانہ میں بالعموم کشتیوں پر سفر کیا جاتا تھا۔

نالکی :۔ نالکی اور پالکی اور تختِ رواں کی بناوٹ ایک ہی طرح کی ہوتی تھی۔ خافی خاں کا بیان ہے۔ "نالکیہا کہ بصورتِ تختِ رواں ترتیب دادہ بودند"

(تختِ رواں کی طرح سے نالکیوں کو بنایا گیا تھا)

نالکی کی سواری صرف شاہانِ مغلیہ کے لئے مخصوص تھی۔ اور یہاں تک کہ شہزادے بھی بادشاہِ وقت کی اجازت کے بنا نالکی پر سوار نہ ہو سکتے تھے۔ بہادر شاہ اول نے اپنے چاروں بیٹوں کو نالکی پر سوار ہونے کی اجازت فرمائی تھی۔ ایک دوسرے واقعہ سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے جس زمانے میں اظفری، جے پور میں وارد ہوتے تو وہاں کے راجہ نے ان کی خدمت میں سواری کے لئے نالکی پیش کی تو انہوں نے جواب میں کہا،

"یہ بھی آپنے زیادتی کی کہ حضرت شاہ عالم بادشاہ کے حکم کے بغیر نالکی پر سوار ہوئے۔ اس کا جرمانہ ادا کرنا چاہئے۔ شاہزادوں کی یہ مجال نہیں کہ حضور کی عنایت و اجازت کے بغیر نالکی پر سوار ہوں"

مستوراتِ شاہی بھی نالکی کی سواری کرتی تھیں۔ صاحب الزمانی قدسیہ بیگم نالکی پر سوار ہو کر قدم شریف کی زیارت کے لئے گئی تھیں۔

نالکی کا شعبہ الگ ہوتا تھا۔ اور اس کا ناظم، داروغہ نالکی خانہ کہلاتا تھا۔ نادر شاہ کے

کے حملے کے بعد یہ شعبہ تباہ و برباد ہو گیا تھا۔

چنڈول، سکھ پال ڈولی، اور میانہ کی سواریوں میں غالباً چنڈول سب سے زیادہ آرام دہ تھی۔ یہ مکان کے ایک کمرہ کی طرح چاروں طرف سے بند اور ڈھکی ہوتی تھی۔ اس کی کھڑیوں کو ملمع چمڑے یا ریشمی پردوں سے سجایا جاتا تھا۔ ریشمی کپڑے کے بنے اس میں گدے ہوتے تھے۔ کبھی کبھی اس کے فرش پر شیر کی کھال بھی بچھا دی جاتی تھی۔ کچھ لوگ چنڈول کو سیمیں ملمعوں سے مزیّن کرتے تھے اور بعض ان پر پھول پتیوں کے نقش و نگار اور دوسری حیرت انگیز تصاویر بناتے تھے یا گول ملمع گیندوں سے سجاتے تھے۔ مزید آں چنڈول میں ایک خوبصورت برتن بھی لٹکا ہوتا تھا۔ جس میں پینے کے لئے پانی ہوتا تھا۔

چنڈول میں دو بہت خوبصورت مزیّن اور موٹے بانس لگے ہوتے تھے۔ جن کے اگلے اور پچھلے سرے ترچھے یا خمدار ہوتے تھے۔ چنڈول کو بارہ کہار کندھوں پر اٹھاتے تھے۔ تین آدمی ایک ڈنڈے کے ساتھ، یعنی چھ آگے اور چھ پیچھے۔

اٹھارہویں صدی میں مسلمان گھرانوں میں شادی کے موقعوں پر دلہنوں کو چنڈول پر رخصت کیا جاتا تھا۔

ڈولی:۔ ابتدا میں ڈولی صرف زنانی سواری کے لئے مخصوص تھی لیکن بعد میں مرد بھی اس کا استعمال کرنے لگے تھے۔ فورسٹر نے ڈولی کی ساخت کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔

"جنوبی ہندوستان کی سواریوں سے بالکل مختلف یہ ایک قسم کی سواری ہے لکڑیوں کے چار خمدار ٹکڑوں سے ایک ڈھانچہ تیار کیا جاتا ہے۔ جو ساڑھے چار فٹ لمبا اور تین فٹ چوڑا ہوتا ہے۔ اس کے فرش پر کپڑا بچھا ہوتا ہے یا بید کی تیلیوں سے بُنی ہوتی ہے۔ تین فٹ لمبے بانس اس ڈھانچے کے باہری اگلے اور پچھلے حصوں میں لگے ہوتے ہیں۔

اور لوہے کے تاروں سے ڈھانچے سے کس دیئے جاتے ہیں۔ ان بانسوں کے سرے دوں پر ڈوری بندھی ہوتی ہے۔ درمیانی بانس کی لمبائی تین فٹ ہوتی ہے۔ چار آدمی اس کو کندھے پر اٹھا کر لے جاتے ہیں۔"

عام طور پر عورتیں ڈولیوں پر ہی سفر کیا کرتی تھیں۔ انشاء اللہ خاں انشاء کا ذیل شعر ملاحظہ ہو۔

کچھ نہیں معلوم پوچھو کونسا میلہ ہے آج
جا تیاں ہیں جو کچھا کھچ ڈولیوں پر ڈولیاں

انشاء کے ذیل بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اٹھارہوں صدی کے آخری زمانے میں ڈولیوں کی سواری کی سماجی حیثیت گرنے لگی تھی اور رقاصاؤں کے لئے مخصوص ہو گئی تھی۔ انشاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ رقاصاؤں کے علاوہ دوسرے مرد اور عورت بھی اس کا برائے سواری استعمال کرتے تھے۔ مگر بدرجہ مجبوری۔ وہ آگے لکھتا ہے کہ میانہ اور سنیس کے رواج پا جانے کے بعد بھی رقاصائیں مجلس کدخدائی میں شرکت کے لئے ڈولیوں پر ہی جاتی تھیں۔

پالکی، نالکی، ڈولی، چنڈول بردار کہاروں کا لباس بھی زرق برق ہوتا تھا۔ اور خاص طور پر شادی بیاہ کے موقعوں پر ان کے لباس کا خاص اہتمام کیا جاتا تھا۔ ایک شہزادے کی برات کی پالکیوں اور نالکیوں کے کہاروں کے لباس کا میر حسن دہلوی نے اپنے مخصوص انداز میں ذکر کیا ہے۔

کہاروں کی زربفت کی کرتیاں
اور ان کے دبے پانو کی پھرتیاں

سہل، بہل یا بہلی ہندی کا لفظ ہے۔ رتھ کی طرح کی یہ دو پہیے کی ایک گاڑی ہوتی تھی۔

ابو الفضل کا بیان ہے کہ اکبر بادشاہ اس گاڑی کا موجد تھا اور اس کے بیان کے مطابق

"عمدہ اور سُبک گاڑی کو بہل کہتے ہیں۔ یہ گاڑی ہموار
زمین پر چلتی ہے۔ اور چند اشخاص اس پر بیٹھ کر آرام سے
سیر و سیاحت و تفریح کر سکتے ہیں"

لیکن بھنڈاری کے بیان سے ابو الفضل کے بیان کی تردید ہوتی ہے کیوں کہ اول الذکر نے لکھا ہے کہ "وہ بہل کا قدیم زمانے سے ہندوستان میں رواج پایا جاتا تھا" ایسی صورت میں بہت ممکن ہے کہ اکبر بادشاہ نے اس گاڑی میں کچھ اصلاحیں کی ہوں۔

بہل دو قسم کی ہوتی ہیں۔ چھتر دار جس کے اوپر چار لکڑیاں یا اس سے زیادہ باندھکر سائبان اس پر آراستہ کرتے تھے۔ اس قسم کی بہل کو "گھر بہل" کہتے تھے۔ اس کے علاوہ سادہ بہل بھی ہوتی تھی۔

بالعموم بہل کو کھینچنے کے لئے دو بیل جوتے جاتے تھے لیکن گھر بہل کو تیز رفتار گھوڑے بھی کھینچتے تھے۔

بھنڈاری کے بیان کے مطابق گجرات کے بیل بالخصوص بہل اور رتھ کے لئے استعمال ہوتے تھے۔ کیوں کہ وہ اپنی تیز رفتاری کے لئے مشہور تھے۔ ان بیلوں کے جسم پر جھولیں ڈالی جاتی تھیں۔ ان کے سینگوں کو رنگ دیا جاتا تھا۔ اور سینگوں کے نوکیلے حصے میں سونے کا ملمع منڈھ دیا جاتا تھا۔

نظیر اکبر آبادی کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ بہل میں بیلوں اور گھوڑوں کے علاوہ دوسرے جانور بھی جوتے جاتے تھے۔ اس لئے ان جانوروں کے ناموں پر ہی گاڑیوں کے نام رکھ دیئے گئے تھے۔

گھڑ بہل، فیل بہل، شتر بہل، راہ وار ؎ ہرنوں کی بہل، بکری بہل، گھنٹے گھنگرو دار

مالک چڑھا جو موت کی ڈولی پہ ایک بار ٭ پھر بہلیاں نہ بہل نہ جھنکار نہ پکار

ہوجنز نے پورے شمالی ہندوستان کا دورہ کیا تھا اور اس نے اپنے سفرنامے میں بارہا اس بات کا ذکر کیا ہے کہ ہندوستان میں بہلوں کی سواری کا عام رواج تھا۔ مرد اور عورت دونوں اس کا استعمال کرتے تھے۔

رتھ:۔ رتھ سنسکرت کا لفظ ہے۔ رتھ اس گاڑی کو کہتے ہیں جس میں دو یا چار پہیے ہوتے ہیں۔

یہ سواری گاڑی ہندوستان کی قدیم ترین سواریوں میں سے ہے۔ مہابھارت میں بھی اس گاڑی کا ذکر ملتا ہے۔ اور لکھا ہے کہ کوروں اور پانڈوں کے مابین جنگ کے موقع پر کرشن بھگوان، ارجن کے رتھ بان کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ مرزا قتیل نے رتھ کی بناوٹ کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔

"رتھ کی بناوٹ اس طرح کی ہوتی ہے کہ پتلی لکڑیوں سے جو خوب اچھی طرح تراش خراش کر تیار کی جاتی ہیں، ایک برجی بناتے ہیں۔ پھر اس پر ریشمی کپڑا منڈھ دیتے ہیں اور نچلے حصّے کو جو نشست کے لئے مخصوص ہے، ریشم کی رنگیں ڈوریوں یا بید سے بُن دیتے ہیں۔ اور تین طرف چھوٹے چھوٹے دروازے چھوڑ دیتے ہیں یعنی دائیں، اور بائیں اور سامنے کی طرف۔ لیکن پچھلے حصّے کو جہاں رتھ سوار کے بیٹھنے کے لئے تکیہ ہوتا ہے۔ رسّی یا ریشمی کپڑے کے پردے سے ڈھک دیتے ہیں۔ تاکہ گرنے کا خدشہ نہ رہے۔ اُس برجی کو اُن دو گول لکڑیوں کے پہیوں کے ڈھانچے کے وسط میں رکھ کر مضبوطی سے باندھ دیتے ہیں۔ پہیوں کا یہ ڈھانچہ اس طرح تیار کیا جاتا ہے۔ کہ دونوں سِروں پر لوہے کے ٹکڑے لگے ہوتے ہیں، اس طرح ملحق کر دیتے ہیں کہ ان میں سے ایک پہیہ دائیں اور دوسرا بائیں جانب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف ایسا نہیں ہوتا کہ ایک پہیہ

نوابین اودھ کے خاص شاہی محلات کی ضرورت کے لئے ہزاروں کی تعداد میں رتھ تھے۔ جس زمانے میں شجاع الدولہ کی اہلیہ بہو بیگم صاحبہ فیض آباد میں زندگی گزار رہی تھیں تو صرف ان کی سرکار میں آٹھ نو سو رتھ تھے۔ نظیر اکبر آبادی نے رتھوں کی یوں تعریف کی ہے۔

تھیں وہ رتھیں کہ بیٹھے تھے جن جن میں پھیل پھیل
بجتے تھے رنگ اور تھے کلس اُن کے جوں سہیل
رتھ بان نے اجل کے جو ہیں کر لیا دبیل
پھر کس کی چھتری، پہئیے کہاں اور کہاں کے بیل!

تختِ رواں:- شاہ جہاں بادشاہ سفر کے دوران اکثر تختِ رواں پر سوار ہوتا تھا۔ اس تخت کو کہار اپنے کاندھوں پر اٹھا کر لے جاتے تھے۔ اپنی ساخت میں یہ تخت ایک قسم کا مکلّف چوبی بنگلہ ہوتا تھا جس میں روغن کاری اور ملمّع ستون اور آئینہ دار کھڑکیاں ہوتی تھیں۔ تیز ہوا اور بارش کے وقت ان کھڑکیوں کو بند کر دیا جاتا تھا۔ یہ تخت چار ڈنڈوں پر جما ہوتا تھا۔ اُن ڈنڈوں کو سرخ بانات یا کمخواب کے کپڑوں سے منڈھ دیا جاتا تھا۔ اور زری اور ریشم کی نہایت کامدار جھالر سے آراستہ کیا جاتا تھا ہر ایک ڈنڈے کو اٹھانے کے لئے دو کہاروں کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ جن کے لباس خوشرنگ ہوتے تھے۔ ان کہاروں کے علاوہ آٹھ دوسرے کہار، دوسرے کہاروں کی مدد کے لئے تعینات ہوتے تھے۔

اٹھارہویں صدی کے بادشاہوں میں تختِ رواں کی سواری کا عام دستور تھا سیر و تفریح کے سفر کے علاوہ بعض مرتبہ لمبے سفر کو بھی اسی سواری پر طے کرتے تھے۔ محمد شاہ تختِ رواں پر سوار ہو کر گڈھ مکتیسر کی جانب سیر و شکار کے لئے گیا تھا۔

آگے اور دوسرا پیچھے ہو۔ اور اس پورے ڈھانچے کو ماہی پشت نما چیز پر رکھ دیتے ہیں جو تیلی لکڑیوں سے تیار کر کے چمڑے سے منڈھی ہوتی ہے اور ان دونوں پہیوں کے پیچھے متذکرہ پہیوں کی شکل کا ایک دوسرا ڈھانچہ لگاتے ہیں تاکہ چار پہیئے ہو جائیں، اور بعد ازیں چمڑے سے منڈھے ہوئے اس ماہی پشت نما ڈھانچے کو اس پر اس طرح جما دیتے ہیں۔ کہ ایک سرا آگے کی طرف اور دوسرا پیچھے کی طرف ہو۔ اس ڈھانچے کے اگلے حصّے میں ایک جوا ہوتا ہے۔ کہ صاحب رتھ کی سواری کے وقت رتھ بان اس میں دو موٹے بیل جوت دیتا ہے۔ رتھ پر تین آدمی بڑے آرام سے بیٹھ سکتے ہیں"۔

قرونِ وسطیٰ کے بادشاہوں، امیروں اور رئیسوں میں رتھ کی سواری بہت زیادہ ہر دلعزیز تھی۔ اس عہد کے ادب میں رتھ کی سواری کا بار بار ذکر ملتا ہے۔

غلام علی نقوی کا بیان ہے کہ کرنال کی شکست کے بعد جب محمد شاہ نادر شاہ سے ملاقات کرنے گیا تھا تو وہ رتھ کی سواری پر گیا تھا۔ جہاندار شاہ اکثر و بیشتر سیر و تفریح کے لئے رتھ پر سوار ہو کر جایا کرتا تھا۔ ایک دن کا واقعہ ہے کہ وہ رات کے وقت لال کنور کی ایک سہیلی کے مکان پر گیا۔ جو شراب فروشی کرتی تھی۔ بادشاہ نے خوب جم کر بادہ نوشی کی اور بچی کھچی رتھ بان کے حصّے میں آگئی۔ واپسی کے دورانِ سفر میں بادشاہ نشے میں دھت بے خبر سو گیا۔ جب محل میں رتھ پہونچا تو ملکہ کی خادمائیں اُٹھا کر اُسے محل میں لے گئیں۔ لیکن بادشاہ کی کسی نے خبر نہ لی۔ چونکہ رتھ بان بھی نشہ میں تھا لہذا اس نے رتھ کو گیرج میں کھڑا کر دیا۔ اور رات بھر بادشاہ اس رتھ میں سوتا رہا۔

شاہ عالم ثانی کو رتھ کی سواری کے لئے ناگوری بیل پسند تھے۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد دیگر شعبوں کی طرح یہ شعبہ بھی تباہ و برباد ہوا۔ شاہی خاندان کی مستورات جن رتھوں پر سفر کرتی تھیں وہ "رتھ خاص" کہلاتے تھے۔

نظیرؔ اکبر آبادی نے تختِ رواں کی تعریف میں یہ شعر کہا ہے۔

وہ تخت جس پہ کل تھا جواہر جڑا ہوا
کہ عیش سے چڑھے ہوئے پھرتے تھے جابجا!

نظیر اکبر آبادی نے ذیل کے اشعار میں ہندوستان کی اُن تمام سواریوں کا ذکر کر دیا ہے جن کو ہندو اور مسلمان دونوں استعمال کرتے تھے۔

میانہ، محافہ، اور چنڈول بگھیاں ؛ وہ بینس وہ پوچے، وچوپالے خوش نشاں
مالک ہوا اجل کے جو گھوڑے پہ سوار ؛ پوچا گیا نہ ساتھ، نہ میانہ گیا میاں
چھکڑے، لڑھے، رہکلے، شتر، ہل او رخچر ؛ ٹٹو، حمار، بھینسے، وہ ٹونے کے گورخر
مالک چلا جو موت کے تانگے کو جھٹک کر ؛ بھینسا گیا نہ ساتھ، نہ ٹٹو، نہ گاؤ خر

ساتواں باب

کائنات کے بارے میں عقائد

فنِ نجوم :۔ قدیم ہندوستان میں علمِ نجوم کا عام رواج تھا جب مسلمان ہندوستان آئے اور یہاں مستقل سکونت اختیار کرلی اور یہاں کے قدیم مکینوں سے اُن کے تعلقات بڑھے تو انھیں بھی اس علم سے دلچسپی پیدا ہوگئی، سلطان علاء الدین خلجی کے دورِ حکومت میں عوام و خواص دونوں کو اہلِ تنجیم سے بڑی دلچسپی تھی اور ضیاء الدین برنی کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں مسلمانوں میں علمِ نجوم کا عام رواج ہوگیا تھا۔ دہلی کا کوئی محلہ ایسا نہ تھا جس میں نجومی سکونت پذیر نہوں، ملوک اور امراء اپنے بچوں کے زائچے تیار کروایا کرتے تھے۔ اور اس کام کے صلے میں انھیں بڑے بڑے انعامات سے نوازتے تھے۔ سیکڑوں ہندو اور مسلم منجم اپنی دکانیں لگائے اس کام میں مصروف نظر آتے تھے۔ منجم کے مشورے کے بغیر کوئی اہم کام شروع نہیں کیا جاتا تھا۔ برنی کا بیان ہے۔

> ”اشراف شہر کی یہ موروثی رسم ہے کہ بغیر منجم سے دریافت کئے بغیر کوئی کارِ خیر اور کوئی معاملہ خواستگاری بغیر منجم کے استصواب رائے کے نہیں ہوتا تھا“[1]

---

[1] تاریخ فیروز شاہی، ۳۶۳

ایک ایسے ماحول میں رہتے ہوئے سلطان علاء الدین خلجی متاثر ہوئے بنا نہ رہ سکا اور بالخصوص اس کے حرم کی مستورات پر نجومیوں کا بہت اثر تھا۔ اس عہد میں نجومیوں کے اثر کا ذکر کرتے ہوئے برنی نے لکھا ہے۔

"علائی عصر کے نجومی بھی علم نجوم سے متعلقہ باتیں بتلانے اور رصد بندی میں ماہر اور کامل تھے۔ ان کی تعداد بہت بڑی تھی۔ شہر دہلی کے کثرت سے اکابر، اشراف، بزرگوں اور بزرگ زادوں کو علم نجوم سے بڑی دلچسپی تھی۔ علم نجوم کا عام رواج تھا اور سب کو بڑا لگاؤ تھا۔ کوئی بھی محلہ نجومیوں سے خالی نہ تھا۔ بادشاہ، ملک، امیر، اکابر، بزرگ و اشراف، خواجہ اور خواجہ زادے فن نجوم کے ماہرین کو بڑی مقدار میں دولت انعامات و صدقات کی صورت میں دیا کرتے تھے۔ نجومی لوگ، چار چار سو، پانچ پانچ سو تقویم اور دو دو سو، تین تین سو جنم کنڈلیاں ملکوں، امیروں، وزیروں اور اکابروں کی خدمت میں لے جاتے تھے اور انھیں انعام و اکرام سے سرفراز کیا جاتا تھا جس سے نجومی لوگ بڑے فارغ البالی سے بسر اوقات کرتے تھے۔ اور اشراف شہر کی یہ موروثی رسم ہے کہ بغیر منجم سے دریافت کئے کوئی کار خیر اور کوئی معاملہ خواستگان بغیر منجم کے استصوب رائے کے دہلی میں نہیں ہوتا تھا۔ نبیانیان، فتحیان، صلاحیان، مولانا شرف الدین مطرز، اور فرد رکن عجائب بڑے ماہرین فن نجوم میں سے تھے۔ سلطان علاء الدین خلجی نے انھیں انعام میں گاؤں اور ثروات عطا کر دی تھی۔ سبھی نبیانیان اس فن میں بڑی قدرت رکھتے تھے۔ انہوں نے سلطان علاء الدین اور اس کی مستورات سے اتنی دولت حاصل کر لی تھی کہ وہ لوگ بڑے دولت مند ہو گئے تھے۔ شہر میں کثرت سے ہندو اور مسلمان نجومی پائے جاتے تھے۔ صرف مشہور و معروف لوگوں کا ہی اس تاریخ میں ذکر کیا جا سکتا ہے۔ دور علائی میں تین معروف رمال اور بہت سے مشہور خواندگان تھے۔"

اِن میں سے مولانا صدرالدین لوتی اور غزنی رمّال کول (علیگڈھ) کے باشندے تھے تیسرے معین الملک زبیری تھے۔ وہ دل کا حال بتانے، مستقبل کی باتیں معلوم کرنے اور کھوئی ہوئی چیزوں کا پتہ لگانے میں جادو کا کام کرتے تھے۔

سلطان فیروز شاہ تغلق (متوفی ۱۳۸۸ء) کو علم نجوم وہیئات سے گہری دلچسپی تھی وہ اکثر وبیشتر "منجمان دانا" اور کاہنان باریک بین" سے ستاروں کے بارے میں معلومات حاصل کیا کرتا تھا اس علم کا اس نے وسیع مطالعہ بھی کیا تھا۔ اور اس فن میں کئی کتابیں بھی لکھوائی تھیں۔ اس نے اسطرلاب ایجاد کیا تھا جو اسطرلاب فیروز شاہی" کہلاتا تھا۔ اور اس کو منارۂ فیروز آباد پر نصب کیا گیا تھا۔

جوالامکھی کے مندر میں فیروز شاہ کو نجوم پر ایک سنسکرت کی تصنیف دستیاب ہوئی تھی جس کا اس نے عزالدین خالد خانی سے نظم میں ترجمہ کرایا۔ تھا۔ اور اسی کا نام دلائل فیروز شاہی رکھا گیا۔ نظام الدین بخشی نے اس کا مطالعہ کیا تھا اور کتاب کے بارے میں اس نے اپنی رائے ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

"درحقیقت حکمت عملی اور علمی کے مختلف موضوعات پر یہ کتاب ہے"۔ یہاں تک کہ عبدالقادر بدایونی نے بھی اس کتاب کی تعریف کی ہے۔ سبحان رائے بھنڈاری کا بیان ہے کہ فیروز شاہ کو یہ کتاب بہت پسند آئی تھی۔ اور اس نے اس کے صلے میں بہت نقدی سونے اور چاندی کی صورت میں اور جامہ اور جاگیر عطا فرمائی۔ اس کتاب کے مضامین کا اکثر اس کی محفلوں میں ذکر ہوتا تھا۔" علاوہ ازیں علم نجوم پر باراہمر کی مشہور تصنیف باراہی سنگھتا کا بھی فیروز شاہ نے ترجمہ کروایا تھا۔ اور اس زمانہ میں یہ کتاب علم نجوم کی اعلیٰ ترین کتابوں میں شمار کی جاتی تھی۔ اور البیرونی نے بھی اس کتاب کا مطالعہ کیا تھا۔ مسلم یونیورسٹی کے ذخیرہ سر شاہ سلیمان میں اس کا ترجمہ کتاب النجوم "کے نام سے موجود ہے۔ اس کتاب کے شروع

میں لکھا ہے۔

"یہ کتاب ہندی (سنسکرت) سے فارسی میں ترجمہ کی گئی تھی۔ اس کے مترجم امام ائمہ عبدالعزیز بھانیسری تھے جو تاریخ فیروز شاہی کے مولف تھے۔ یہ ترجمہ بادشاہ دین دار۔۔۔ البوالمظفر فیروز شاہ کے حکم سے ہوا تھا۔ باراہی کی یہ کتاب اہل ہند کی نادر کتابوں میں سے ہے"۔

فیروز شاہ تغلق فال پر بھی بہت اعتقاد رکھتا تھا۔ ہر کام اور مہم پر جانے سے پہلے قرآن مجید سے فال نکلوا کرتا تھا اور حد یہ تھی کہ گورنروں کا تقرر تک فال دیکھ کر کیا کرتا تھا۔ مزید برآں سلطان جادو ٹونے، تعویذ اور گنڈوں کا بھی معتقد تھا۔ قیاس چاہتا ہے کہ غالباً سلطان کی اس دلچسپی کے سبب سے عبدالقوی المعروف بہ ضیاء نے اپنی کتاب راحت الانسان اس کے نام معنون کی تھی۔ اس کتاب میں تین باب اور چوہتر فصلیں ہیں۔ اس کتاب کا بیشتر حصہ تعویز گنڈوں اور عملیات وغیرہ پر مشتمل ہے۔

قرون وسطیٰ کے مصنفین نے اس عہد کے مدارس کا تفصیلی نصاب درج نہیں کیا لیکن وثوق سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ علم نجوم بھی طلبار کو پڑھایا جاتا تھا۔

عہدِ مغلیہ میں بھی علم نجوم سے گہری دلچسپی کا سلسلہ برابر چلتا رہا۔ اکبر بادشاہ کو اس فن سے بے حد رغبت تھی۔ علم فلکیات میں تاجک نامی مشہور کتاب کا فارسی میں ترجمہ کرایا گیا تھا۔ یہ ترجمہ محمد خاں گجراتی نے کیا تھا۔ اس عہد میں سید میر، شہرۂ آفاق منجم تھا۔ اس کو دربار میں بڑی عزت حاصل تھی اور اس کی پیشین گوئیاں صادق ثابت ہوئی تھیں۔ عبدالقادر بدایونی اِس منجم سے بہت متاثر ہوا تھا۔ اور اس سے اس علم کے سیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی۔ اس کا بیان ہے۔

> "میری اس ماہر نجوم سے انہی دنوں شناسائی ہوئی تھی۔ میں نے اس علم کے سیکھنے کی درخواست کی تو اس نے قبول کر لیا اور کہا یہ اہل بیت کا خاص علم ہے اور اس کے لئے چند شرائط کا بجالانا لازمی ہے۔ آخر میں مجھے معلوم ہوا کہ یہ

شرطیں شیعوں کے بعض مسائل کی تقلید سے متعلق ہیں اور یہ فال بھی دوسرے
فالوں کی طرح جعلی اور اختراعی ہوتی ہے کہ ہر شخص اپنی قوتِ ارادی سے کام
لے کر ایسی فال برآمد کرسکتا ہے۔ اس کا مجھے مشاہدہ بھی ہوا، بلکہ میں نے خود بھی
تجربہ کرکے دیکھ لیا، اور انہی دونوں سیّد کی تعلیم کا احسان اٹھائے بغیر ہی میں
نے فال کے اس طریقے کو سیکھ لیا۔"

اکبر بادشاہ نے مدارس کے لئے بذاتِ خود نصاب تجویز کیا تھا۔ اور اس میں بادشاہ
نے نجوم اور رمل کے مضامین بطور لازمی مضامین کے شامل کئے تھے۔

جہانگیر اور شاہ جہاں بادشاہ کے دربار سے اہلِ تنجیم وابستہ تھے۔ اور وہ بھی ان کے مشورے
پر بڑی پابندی سے عمل پیرا ہوتے تھے۔ ایک موقع پر جب شاہ جہاں بادشاہ نے دیکھا کہ
اس کے امرا رچمپت رائے بندیلہ سے مقابلہ کرنے میں پہلوتہی سے کام لے رہے ہیں تو اُس
نے درباری ہندو نجومی سے اس بارے میں مشورہ طلب کیا اور اس کے مشورہ پر وہ بذاتِ خود
اس مہم پر روانہ ہوا۔

سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں علمِ نجوم کا عام چرچا پایا جاتا تھا۔ اور خواص و عوام
دونوں نجومیوں سے بڑی عقیدت رکھتے تھے۔ اور اُن کے مشورے کے بنا کوئی اہم کام شروع
نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جنگ کا وقت اور بچے کی ولادت کا وقت تک اُن سے دریافت
کیا جاتا تھا۔ اور لاولد بادشاہ، امراء، اور دیگر اشخاص اولاد کے ہونے اور نہ ہونے کی بات
تک ان سے معلوم کیا کرتے تھے۔ برنیر کا بیان ہے۔

"ایشیائی لوگ اکثر احکام نجوم کے ایسے معتقد ہیں کہ ان کے نزدیک دنیا کا کوئی معاملہ
ایسا نہیں ہے جو کہ کواکب اور افلاک کی گردش پر منحصر نہ ہو۔ اور اس لئے وہ ہر ایک کام میں
نجومیوں سے مشورہ طلب کیا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ عین جنگ کے وقت جب کہ دونوں

طرف صف بندی بھی ہو چکی ہو، کوئی سپہ سالار اپنے منجم سے ساعت نکلوائے بنا لڑائی شروع نہیں کرتا تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ کسی نامبارک گھڑی میں لڑائی شروع کر دی جائے بلکہ منجموں سے دریافت کئے بغیر کوئی شخص سپہ سالاری کے عہدے پر مامور بھی نہیں کیا جاتا علی ہذا القیاس بدون ان کی اجازت کے نہ شادی بیاہ ہو سکتا ہے اور نہ کہیں کا سفر کیا جا سکتا ہے بلکہ ذرا ذرا سی باتیں بھی ان سے معلوم کئے بغیر نہیں کی جاتیں۔ مثلاً لونڈی غلام کا خریدنا یا نیا کپڑا زیب تن کرنا اور اس احمقانہ توہم نے خلائق کو عموماً ایسی دقت میں ڈال رکھا ہے۔ اور اس سے ایسے اہم اور نامرغوب نتیجے پیدا ہوتے ہیں کہ مجھے سخت تعجب ہے کہ اس قدر مدت سے یہ اعتقاد کیوں کر قایم چلا آتا ہے کیوں کہ ہر ایک تجویز سے خواہ وہ کسی سرکاری کام کے متعلق ہو یا نج کے۔ اور ہر ایک معاملہ سے خواہ وہ معمولی ہو یا غیر معمولی نجومی کو واقف کرنا ضروری ہے۔"

دلی اور آگرہ کے بازاروں میں نجومی اور رمال اپنی پوتھیاں کھولے اور تختیاں لگائے اپنی اپنی دکانیں سر بازار لگا کر بیٹھتے تھے۔ اور ان کے ارد گرد لوگوں کا مجمع ہوتا تھا۔ ان میں ہر قسم کے لوگ اور طرح طرح کی ضرورتوں والے حاضر ہوتے تھے اور اپنے مستقبل کے بارے میں مشورہ طلب کرتے تھے۔

برنیئر رقمطراز ہے:۔

"اور یہ بازار ہندو اور مسلمان نجومیوں اور رمالوں کا مرجع ہے اور یہ فاضل نجومی دھوپ میں ایک میلا سا قالین کا ٹکڑا بچھائے بیٹھے رہتے ہیں جن کے پاس علم ریاضی کے کچھ پرانے آلات ہوتے ہیں اور سامنے ایک بڑی سی کتاب کھلی رکھی ہوئی ہے۔ جس میں بارہ برجوں کی شکلیں بنی ہوئی ہیں اور اسی طریقے سے وہ لوگ راہ چلتے لوگوں کو بھسلاتے اور فریب دیتے ہیں اور عوام الناس غیب داں سمجھ کر ان سے رجوع کرتے ہیں اور یہ ایک پیسہ لے کر ان کو بتاتے ہیں کہ ان کی قسمت میں

آئندہ کیا ہونا ہے اور ان کے ہاتھ اور چہرہ کو خوب دیکھکر اور کتاب کے ورق الٹ پلٹ کر کے یقین دلاتے ہیں کہ گویا واقعی کچھ حساب لگا رہے ہیں اور یہ لوگ جس کام کی بابت اِن سے سوال کرتے ہیں اس کیلئے "وقت" اور ساعت" یعنی مہورت بتاتے ہیں۔ اور نادان عورتیں سر سے پاوں تک ایک سفید چادر اوڑھکر اُن کے پاس جمع ہوتی ہیں اور اپنی تمام عمر کے امور کی نسبت اِن سے پوچھ گچھ کرتی اور اپنے تمام دلی بھید اُن سے کہہ دیتی ہیں"

مابعد برنیر نے ایک پرتگالی کا حال بھی بیان کیا ہے جو گوآ سے بھاگ کر دلی آگیا تھا اور اِن نجومیوں کے ساتھ بازار میں بیٹھا ہوا لوگوں کو بے وقوف بنا رہا تھا۔

اس کے بعد مصنف ہذا لکھتا ہے کہ جن نجومیوں کی امراء کے ہاں آمد و رفت تھی وہ علامۂ دہر سمجھے جاتے تھے۔ اور تھوڑی ہی مدت میں دولت مند ہو جاتے تھے۔

وہ آگے لکھتا ہے۔

"تمام ایشیا میں یہ بے اصل وہم پھیلا ہوا ہے اور خود بادشاہ اور بڑے بڑے امیر اُن فریبی غیب گویوں کو بڑی بڑی تنخواہیں دے کر ملازم رکھتے ہیں اور بغیر ان کی صلاح کے کوئی ادنیٰ کام بھی شروع نہیں کرتے۔ یہ نجومی گویا آسمان میں لکھی باتیں جانتے ہیں۔ ہر ایک کام کرنے کے لئے مُبارک گھڑی تجویز کرتے اور ہر ایک شبہ کو قرآن سے فال نکال کر حل کرتے ہیں"

منوچی کے بیانات کی برنیر کے بیانات سے تصدیق ہوتی ہے تقریباً پچاس سال اس نے ہندوستان میں قیام کیا تھا۔ اور اس نے بذات خود ان تمام باتوں کا مشاہدہ کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے

"کوئی بھی بڑا آدمی ایسا نہیں ہے جو اپنے گھر میں نجومی ملازم نہ رکھتا ہو، وہ نہ صرف کسی کام کے لئے باہر جانے کے بارے میں اس سے مشورہ کرتا ہے بلکہ

یہاں تک کہ وہ کس وقت اور ساعت نیا لباس زیب تن کرے۔ اس سلسلے میں بھی اس سے دریافت کرتا ہے، مغل اور ہندو دونوں اتنے سریع الاعتقاد ہیں کہ وہ لوگ جو کچھ بھی کہتے ہیں۔ وہ اس پر یقین کر لیتے ہیں۔"

مآثر عالم گیری اور منتخب اللباب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب نے اپنے جلوس کے بارہویں سال اِن تمام نجومیوں کو، جو دربارِ شاہی، شاہزادوں اور صوبہ داروں سے منسلک تھے، برطرف کر دیا تھا۔ بلکہ اس کے حکم کی تعمیل اتنی سختی سے کی گئی تھی کہ بختاور خاں نے اِن لوگوں سے مچلکے لکھوا لئے تھے کہ سالِ نو کے آغاز پر جنم پتریاں نہ بنائیں اور نیز اس مضمون کے احکام دیگر صوبہ جات کو بھی روانہ کئے گئے۔

اورنگ زیب کی وفات کے بعد پھر پہلے سی صورتِ حال پیدا ہو گئی اور نجومیوں اور رمالوں کا ستارہ دوبارہ بلند ہو گیا۔ بادشاہ سے لے کر عوام تک ہر طبقے کے لوگوں میں اُن کی آؤ بھگت تھی اور ہر شخص اِن کی خدمت میں حاضر ہو کر اعوینے ہر کام کے بارے میں ان سے مشورہ طلب کرتا تھا۔ اس عہد کے ادب میں نجومیوں کے اثرات کی مثالوں کی کمی نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ افواج مغلیہ نے احمد شاہ ابدالی کا پہلے دن اس لئے مقابلہ نہیں کیا تھا کہ نجومیوں کے حساب کے مطابق وہ دن جنگ کے لئے مُبارک نہیں تھا۔

محمد شاہ بادشاہ کے دربار سے وابستہ نجومیوں میں شیر خاں، منجّم خاں اور مرزا محسن تاریخ نویس کے اسمائے گرامی قابلِ ذکر ہیں۔ احمد شاہ بادشاہ نے نجومیوں کو جاگیریں عطا کی تھیں۔ پنڈت رائے عرف بین سُکھ کے اولاد کے نام ایک فرمان جاری ہوا تھا جس کی رو سے انھیں اپنے والد کی جاگیر بطورِ حقِ وراثت عطا کی گئی تھی۔

"سرکار لکھنؤ میں واقعہ پرگنہ ملانواہ جس کی سالانہ آمدنی ۱۷۷۶ روپے ہے۔ اور وہ پنڈت رائے عرف بین سکھ منجم کا وطن تھا۔ اور بطور تنخواہ اُسے جاگیر میں عطا کیا گیا تھا۔ اور مذکورہ

منجّم کی اولاد اور متعلقان کو بطور انعام معافی میں دیا جاتا ہے۔ یہ جاگیر نسلاً بعد نسلاً اور خالداً و مخلداً اُن کے تصرف میں رہے گی۔"

دہلی کے مشہور بازار چاندنی چوک میں نجومیوں کی ٹولیاں اپنی دکانیں سجائے بیٹھی رہتی تھیں۔ درگاہ قلی خاں چشم دید منظر ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔

"آگے بڑھئے تو آپ کو رمالوں، نجومیوں اور جوتشیوں کی جماعت کا جال بچھا ہوا نظر آئے گا جن کے پھندے سے نکل جانا مشکل بات ہے۔ یہاں خلقت اپنی تقدیر کے نوشتے کو معلوم کرنے کے لئے بیٹھی ہے۔ کوئی ہے جو خوش آئند واقعات سُن کر مسرور ہو رہا ہے اور کوئی ہے جو آئندہ کی پریشانی کو سُن کر متفکر ہے۔ نجومیوں کی آمدنی اس بازار میں بہت کافی ہوتی ہے"[1]

میر حسن دہلوی نے اپنی منظوم مثنوی سحر البیان میں ایک بادشاہ کا حال بیان کیا ہے جو لاولد تھا۔ جب ہر جتن کر کے ہار چکا، اور اس کے کوئی اولاد نہ ہوئی تو اس نے بے حد مایوسی کے عالم میں تخت و تاج کو خیر باد کہنے کا ارادہ کر لیا۔ جب اس بات کا علم اس کے وزیروں کو ہوا تو انہوں نے بادشاہ سے درخواست کی کہ وہ مایوس نہ ہوں اور ہم نجومیوں کو بلا کر اس سلسلے میں دریافت کرتے ہیں۔ ان نجومیوں اور رمالوں نے بادشاہ کے ہاں اولاد نرینہ ہونے کی بشارت دی۔ میر حسن دہلوی کا بیان ملاحظہ ہو۔

بلاتے ہیں ہم اہل تنجیم کو — نصیبوں کو اپنے ذرا دیکھ لو
تسلی تو دی شاہ کو اس نمط — دیے اہل تنجیم کو بھیجے خط
نجومی و رمّال اور برہمن! — غرض یاد تھا جن کو اس ڈھب کا فن

جب یہ لوگ دربار میں پہونچے تو بادشاہ نے ان سے کہا۔

نکالو ذرا اپنی اپنی کتاب — مرا ہے سوال اس کا لکھو جواب

---

[1] مرقع دہلی:- ۱۵

نصیبوں میں دیکھو تو میرے کہیں — کسی سے بھی اولاد ہے یا نہیں
یہ سُن کر وہ رمّال طالع شناس — لگے کھینچنے زائچے بے قیاس
دھری تختی آگے لیا قرعہ ہاتھ — لگا دھیان اولاد کا اس کے ساتھ
جو پھینکیں تو شکلیں کئی بیٹھیں مل — کئی شکل سے دل گیا ان کا کھل
جماعت نے رمّال کی عرض کی — کہ گھر میں اُمید کی کچھ خوشی

دشمن سے مقابلہ کے لئے روانگی سے پہلے نجومیوں کو طلب کیا جاتا تھا۔ اور ان کی تبائی ہوئی گھڑی میں کوچ کا نقارہ بجتا تھا۔ تخت نشینی کے پہلے سال بہادر شاہ اول نے راجپوتوں کی سرکوبی کے لئے کوچ کیا۔ اس نے ۷، ارشعبان سنہ ۱۱۱۹ھ کو نجومیوں کی ہدایت کے مطابق اس مہم کے لئے قدم اٹھایا اور درباری نجومیوں کے مشورہ کے مطابق اس نے خیرات بھی تقسیم کی۔

اسی طرح سرفراز خاں (والئ بنگال) نے اپنے درباری نجومیوں کے مشورہ پر ایک مبارک گھڑی میں اپنے دشمنوں سے مقابلہ کیا۔ حیدر بیگ، نجومیوں کا بڑا معتقد تھا۔ اِن کے مشورہ کے مطابق بے دریغ خیرات کیا کرتا تھا۔ اور اس موقع پر لوٹ کھسوٹ میں لوگوں کے ہاتھ پیر زخمی اور مجروح ہو جاتے تھے۔ بعض مرتبہ وہ لوگ حیدر بیگ کو چاندی تانبا اور کپڑوں میں تلوایا کرتے تھے اور کبھی غریبوں میں تانبا تقسیم کرنے کا مشورہ دیا کرتے تھے۔ مزید براں جب کبھی اس کو خطرہ لاحق ہوتا تھا۔ تو اس موقع پر بھی وہ ایسی ہی حرکتیں کیا کرتا تھا۔ محمد فرخ سیر جب پٹنہ شہر میں پہونچا تو وہ وہاں خیمہ زن ہو گیا۔ کیوں کہ کئی نجومیوں بالخصوص محمد رفیع نامی حکیم نے، جو علمِ نجوم میں ید طولیٰ رکھتا تھا۔ اُسے یہ مژدہ سنایا تھا۔ کہ وہ ہندوستان کے تخت پر جلوہ افروز ہوگا۔

میر قاسم والئ بنگال بھی ان پر پورا اعتقاد رکھتا تھا۔ اور ایک بار معزول ہونے کے بعد نجومیوں کی بشارت کے مطابق تمام عمر دوبارہ مسند حاصل ہونے کا انتظار کرتا رہا۔ مردوں کے علاوہ عورتیں بھی اس فن میں پوری مہارت رکھتی تھیں۔ اور شمالی ہندوستان کے تمام بڑے شہروں میں موجود تھیں۔ جو ان عاشق مزاج ان سے یہ بات دریافت

کرتے تھے کہ ان کو اپنی محبوبہ حاصل ہو جائے گی یا نہیں۔

اٹھارہویں صدی میں بہت سے ایسے مسلمان تھے جن کو اس فن میں اچھی خاصی دسترس حاصل تھی۔ مثلاً۔ محمد شاکر ناجی، قلندر بخش جرأت رہندوستان کے علم نجوم میں مہارت رکھتا تھا، مرزا فدائی حسین خاں فدا اور حکیم محمد مومن خاں مومن کو نجوم کے فن میں ایسی مہارت حاصل تھی کہ بڑے بڑے منجم ان کا منھ تکا کرتے تھے۔ ایسے سیکڑوں ناموں کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔

فال دیکھنے کا عام رواج تھا۔ اورنگ زیب بھی اس پر عقیدہ رکھتا تھا۔ اور دیوان حافظ سے فال دیکھا کرتا تھا۔

شاہ عالم ثانی نے ایک موقع پر یہ کہاوت بیان کی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس عہد میں رمالوں کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ ان کی آمدنی بہت تھی۔ اس نے کہا۔

"یہ نقل مشہور ہے کہ جو کچھ تھا وہ چور لے گیا اور جو کچھ چور سے بچ رہا، وہ رمال کے ہاتھوں گیا،"

سحر و افسوں پر اعتقاد

سحر و افسوں گری کے فن کی ابتدا کب اور کس ملک میں ہوئی اس موضوع پر بحث کرنا ہمارا مقصد نہیں ہے لیکن اتنا جان لینا کافی ہوگا کہ اسلام سے ماقبل و مابعد ایشیائی ممالک میں بالعموم اور ہندوستان میں بالخصوص جادوگری کا عام رواج تھا۔ سلطان علاء الدین خلجی ہندوستان کا پہلا مسلم بادشاہ تھا جس نے جادوگری کے فن کے قلع قمع کرنے کے لئے اقدام اٹھائے بہ قول امیر خسرو سلطان نے "سحرۂ خون آشام کو گردن تک زمین دوز کرواکر سنگ سار کروا دیا تھا۔ جادوگردن کا یہ گروہ بچوں کو زندہ کھا جاتا تھا۔

مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد بھی اُن مسلمانوں نے، جو ہندی الاصل تھے۔ اور اس فن

میں دسترس رکھتے تھے۔ اس فن سے کنارہ کشی اختیار نہیں کی اور اس پر عمل کرتے رہے۔ باہر سے آئے ہوئے مسلمانوں نے بھی رفتہ رفتہ اس فن میں مہارت پیدا کرلی۔ اس کا بُرا نتیجہ یہ نکلا کہ عام مسلمان جادوگری پر اعتقاد رکھنے لگے۔ کیوں کہ قرون وسطیٰ میں افسوں گری کے کچھ ایسے واقعات منظرِ عام پر آئے کہ جاہل عوام اِن سے متاثر ہوئے بنا نہ رہ سکے۔

بہارستانِ غیبی کے مصنف (مرزا ناتھن) نے ایک واقعہ یوں بیان کیا ہے کہ جب میر شمس نے جو فنِ سحر گری میں کمالیت کا مرتبہ رکھتا تھا۔ اپنے مقاصد کی تکمیل کی خاطر شاہ کمال پر افسوں گری شروع کی تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہ کمال کے منھ سے خون جاری ہوگیا اور اسی ہفتے اس نے انتقال کیا۔ بعد ازیں میر شمس نے مرزا ناتھن کو اپنا نشانہ بنانا چاہا، بدیں وجہ مرزا ناتھن سخت اذیت میں مبتلا ہوگیا۔ اس زبوں حالی میں اس نے ڈھاکہ کے ایک درویش میاں عقیل محمد کو اس بارے میں لکھ بھیجا۔ انہوں نے مرزا ناتھن کی صحت کے لئے دعا کی اور انہوں نے میر شمس پر جوابی جادو کیا۔ آخر میں مرزا ناتھن تو صحت یاب ہوا اور میر شمس موت کے منھ میں چلا گیا۔

محمد فرخ سیر بادشاہ کے عہد میں تقی نامی بھگتیہ سحر سامری کا ایک کہنہ مشق اور ماہر جادوگر تھا۔ شیو داس لکھنوی نے اس کے بارے میں لکھا ہے۔

> تقی نامی بھگتیہ نے علم موسیقی، فنون رقاصی، جادوگری اور سحر سامری کے ایسے کرتب پیش کئے کہ شاہ اور حاضرین مجلس کو بے حد متاثر کیا۔ لبطور انعام بہت سی نقدی حاصل کی جس کو اپنے محلہ کے مکینوں کی رفاہِ عام میں صرف کرتا تھا"

محمد امین خاں (وزیر محمد شاہ بادشاہ) کی وفات جادو کا نتیجہ تھی۔ طبا طبائی نے اس واقعہ کی تفصیل یوں بیان کی ہے۔ بمود وامنود نے اپنی شعبدہ بازیوں اور سحر کاریوں سے اتنی مقبولیت حاصل کرلی تھی کہ محمد فرخ سیر بادشاہ بھی ایک عقیدت مند سائل

کی طرح ایک مرتبہ اس کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ اس بناء پر لوگوں پر اس کا اثر اور زیادہ غالب آگیا۔ اور اس وجہ سے اپنے مقاصد کی برآوری میں اُسے بڑی تقویت ملی۔ جب محمد شاہ بادشاہ کے عہد میں محمد امین اپنے مقاصد کی برآوری میں اُسے بڑی تقویت ملی۔ جب محمد شاہ بادشاہ کے عہد میں محمد امین خاں نے قلم دان وزارت سنبھالا تو اس نے اس ملعون کو قید و قتل کرنے کا حکم دیا۔ جب سرکاری سپاہی نمود وانمود کے تکیہ پر پہونچے تو اس خبر سے اس کے اوسان خطا ہو گئے۔ لیکن اس نے صبر و استقلال کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ اس نے اپنے چھوٹے بیٹے کو جس کا نام دید تھا مع چند نان کے جو، جو اور گندم کی پکی ہوئی تھیں، باہر بھیجا اور پیغام دیا۔ "آپ لوگوں نے بڑی تکلیف گوارا کی ہے، لہذا کچھ تناول فرمائیے فقیر بھی ابھی آتا ہے" ابھی وزیر کے فرستادہ سپاہی نمود وانمود کے دروازے پر ہی تھے کہ انھیں یہ خبر ملی کہ وزیر کی حالت دگرگوں ہو گئی ہے۔ یہ بات سنتے ہی وہ لوگ الٹے پاؤں وزیر کے دروازے پر آئے۔ جب وزیر کو بے ہوشی سے کچھ افاقہ ہوا تو اس نے حکم کی تعمیل کا حکم صادر کیا۔ لیکن ابھی اس کو موت سے مفر نہ تھا۔ وزیر کے لڑکے نے نمود وانمود کی خدمت میں نذر بھیجی اور تعویز کی استدعا کی۔ اس نے جواب دیا۔

"تیر از شست جستہ و آب از جوی رفتہ باز نمی آید" (شست سے نکلا ہوا تیر اور نہر سے نکلا ہوا پانی پھر واپس نہیں آتا)، آخر میں محمد امین خاں نے اس جادو کے اثر سے وفات پائی — مرزا مظہر جان جاناں نے بالخصوص عورتوں میں افسوں گری کے عقائد کے قلع قمع کرنے کی بے حد کوشش کی اور ان کو بیعت کرنے کی دیگر شرطوں میں ایک شرط یہ بھی لگا دی کہ وہ سحر و افسوں گری پر عقیدہ نہ رکھیں گی۔

انیسویں صدی کے ابتدائی سالوں میں میسز میر حسن علی نے لکھا تھا۔

"مجھے مشکل سے کوئی ایسا شخص ملا ہو گا۔ جو اس بات کا عقیدہ نہ رکھتا ہو کہ

افسوں اور وسائل خبیثہ کسی نہ کسی کے قبضے میں ہیں، اکثر اپنے پڑوسیوں
پر اس کی مشق کی جاتی تھی۔"

دیوالی کے تہوار کے زمانے میں بالعموم جادو اور ٹونے ٹوٹکے پر عمل کیا جاتا تھا۔ بقول مرزا قتیل اس زمانے میں لیمو بھی بچوں کے گلے میں ڈالتے تھے۔ یہ عمل اس وجہ سے کیا جاتا تھا کہ ان دنوں اور راتوں کو اکثر جادوگر اپنے دشمنوں کے لئے جادو ٹونا کرتے تھے۔ اور مختلف قسم کی چیزیں مثلاً کیڑا یا مسور کی دال، زیرہ اور زردچوب یا اس قبیل کی کچھ چیزیں یا آٹے کا ایک پتلا بناتے تھے۔ جسے بزعم خود اپنا دشمن تصور کرتے تھے۔ پھر اسے رات کی تاریکی میں کسی گلی کے کونے میں یا سر بازار گاڑ دیتے تھے۔ تاکہ دشمن وہاں سے گزرے تو بلا میں مبتلا ہو جائے یا کسی مرض میں گرفتار ہو جائے۔

ہندوستان میں قدیم الایام سے بنگال کے جادوگر مشہور تھے۔ بید مشک نامی ایک درخت کے پتوں کو جھاڑ پھونک اور رفع سحر و افسوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

شادی بیاہ کے موقعوں پر اوہام پرستی

شادی بیاہ کے موقعوں پر طرح طرح کے اوہام پر عمل کیا جاتا تھا۔ اور آج بھی ان کی ادائیگی لوازم میں سے ہے مثلاً نوشہ کے مکان کے باہری دیواروں پر عقائد باطلہ کے تحت تیل یا چونے سے کچھ عجیب و غریب نشانات بنائے جاتے تھے۔ موسل سے ناڑا باندھا جاتا تھا۔ ان کے علاوہ ایسی بہت سی رسمیں تھیں جن کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ اور ہندوستانی ماحول کے زیر اثر مسلمانوں میں مروّج ہو گئی تھیں۔ ان رسموں کا شادی بیاہ کے عنوان کے تحت تفصیل سے ذکر کر دیا گیا ہے۔ برات کی روانگی کے ماقبل ٹونے ٹوٹکے کئے جاتے تھے۔ رشتے کی گفتگو شروع ہونے سے پہلے لڑکے کا باپ شگون نکلوا تا تھا۔

مسز میر حسن علی کا بیان ہے کہ کاغذ کے کئی پرزے کلئے جاتے تھے اور ان میں نصف پرزوں میں "ہونا اور بقیہ نصف پر" نہ ہونا" لکھ دیا جاتا تھا۔ ان تمام پرزوں کو گڈمڈ کر دیا جاتا تھا اور جاءنماز کے نیچے رکھ دیا جاتا تھا۔ لگن دھرنے، برات کی روانگی اور نکاح کے لئے ساعت سعید کا بڑا دھیان رکھا جاتا تھا۔ اگر شادی کے بعد یا اسی زمانے میں کوئی ناگہانی حادثہ پیش آجاتا تھا تو اس کی وجہ ساعت بد میں رشتہ کرنا سمجھا جاتا تھا۔ حضرت امام قاسم کی شادی کے موقع پر جو حادثات پیش آئے اس کا سبب سودا نے بدشگونی بتایا ہے۔

یارو ستم تو یہ سنو چرخ کہن کا — ٹھانا ہے عجب طرح سے بیاہ ابن حسن کا
سنجوگ یہ کچھ باندھا ہے دولہا سے دلہن کا — جو تار کفن کا ہے سو ڈورا ہے لگن کا

اسی طرح بابا فرید کے پوڑہ کا بالخصوص بڑا اہتمام کیا جاتا تھا۔ بقول مرزا قتیل "اگر کوئی چاہے کہ شادی میں پوڑہ نہ ہو تو ممکن نہیں کہ اس کی بات اثر کر جائے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہندوستان میں شادی عورتوں کے اختیار میں ہوتی ہے۔ اور عورتیں اگرچہ جو شادی بیاہ کے لوازم میں سے ہیں شادی میں نہ پائیں تو ملول و کبیدہ خاطر ہو جاتی ہیں اور —— شادی کو مبارک نہیں سمجھتی ہیں۔ اب یہ رسم ہر گھر میں رائج ہو گئی ہے۔ اگر کوئی شخص اسے توڑتا ہے تو عورتوں میں بدشگونی کے اعتبار سے ساری رات نیند نہیں آتی۔ اور اس قسم کی شادی کو بہت برا منحوس خیال کرتی ہیں۔ اور شادی کے بعد جو کچھ مثلاً دردسر، درد شکم، داماد کی قوت باہ میں فساد اور اولاد کی موت یا دولہا دلہن کی موت سامنے آتی ہے۔ اس کو اس رسم کے توڑنے کے سبب سے سمجھتی ہیں۔ عورتوں کے نزدیک جو کچھ ہوتا ہے اس کی وجہ رسوم کے ترک کرنا ہوتا ہے۔"

نثار اتارنا اور پانچھاور کرنا

نظر بد اور غیر متوقع مصائب اور بلاؤں سے محفوظ رکھنے کی غرض سے نثار اتارنے

کی رسم پائی جاتی تھی جس گھڑی نئے بادشاہ کی تخت نشینی کی رسمیں ادا کی جاتی تھیں یا وہ کسی مہم کو سر کر کے بخیر و عافیت واپس آتا تھا تو اس موقع پر بھی نثارا تاری جاتی تھی۔ اور وہ رقم نقدی یا جنس کی صورت میں غریبوں اور مسکینوں میں تقسیم کر دی جاتی تھی۔

اورنگ زیب کی تخت نشینی کے جشن کے موقع پر اس رسم پر عمل کیا گیا تھا۔ محمد ساقی مستعد خان کا بیان ہے کہ بے شمار روپے اور اشرفیاں بادشاہ پر نچھاور کی گئیں۔ اہل استحقاق کو انعام واکرام عطا ہوا" سید عبداللہ خان کے مقابلہ میں فتح مند ہو کر جب محمد شاہ شاہی محل میں داخل ہوا تو مستورات نے دروازہ پر اس کا بڑی گرمجوشی سے خیر مقدم کیا۔ مبارکباد دی اور روپوں سے بھری تھالیں اس کے سر پر وار کردہ زر غربا میں بانٹ دیا گیا۔

شاہ عالم ثانی نے اپنے مخصوص شاعرانہ انداز میں اپنے بارہویں تخت نشینی کے موقع پر ذیل کے شعر میں اس رسم کا ذکر کیا ہے۔

حضرت رسول مقبول کی نیابت کیجئے اور دیکھئے وار وار ہیرا موتی لال
شاہ عالم بادشاہ تم کو مبارک ہوں جشن ہزاروں ایسے جیسے بارواں سال

اس طرح دوسرے موقعوں پر بھی یہ رسم ادا کی جاتی تھی۔ مثلاً جب دلہن کو ڈولی پر سوار کر دیا جاتا اور کہار ڈولی اٹھا کر روانہ ہوتے تھے تو اس موقع پر دولہا کے گھر والے پالکی یا ڈولی پر زر نثار کرتے تھے۔

چلے لے کے چنڈول جس دم کہار — کیا دو طرف سے زر اس پر نثار
کرے ہے رخ پہ ترے طباق زر کو نثار — رکابی سیم کی ہی مہر ہر سحر وارے

چند متفرق توہمات

۱۔ بعض گھروں میں کنواری لڑکی کا ہونا مبارک نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اور اسی طرح

مُرّبہ اور اچار مدّت العمر دوست یا احباب کے گھر سے یا بازار سے لے کر کھایا جاتا تھا لیکن گھر میں تیار نہیں کرتے تھے۔

۲. صفر کے مہینے میں تیرہ دن منحوس تصور کئے جاتے تھے۔

۳. بالعموم منگل اور سنیچر کے دن منحوس خیال کئے جاتے تھے۔

۴. سر پر چوٹی رکھنا: شاہ مدار یا سالار مسعود غازی یا کسی دوسرے بزرگ کے نام کی چوٹی بچّوں کے سر پر رکھی جاتی تھی۔ یہ عمل بطور منّت ہوتا تھا۔ جب وہ مدّت پوری ہو جاتی تھی تو اس بچّے کو اس بزرگ کے مزار پر لے جاتے تھے۔ اور وہاں وہ چوٹی ترشوائی جاتی تھی۔

۵. بدھی یا بیڑی۔ بدھی، ڈورے کی طرح ریشم کی بنی ہوئی ایک چیز ہوتی تھی۔ یہ بازار میں بکتی تھی۔ لوگ اُسے خرید کر شاہ مدار کے عرس کے دن بچّوں کے گلے میں ڈالتے تھے۔ اسی طرح بیڑیاں پیروں میں ڈالی جاتی تھیں۔ شاہ مدار کے علاوہ کسی دوسرے بزرگ کے نام کی بھی بیڑی یا بدھی بچّوں کے گلے میں ڈالی جاتی تھی۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ ایام طفلی میں میرے بھائیوں کے پیروں میں بڑے پیر کی بیڑیاں ڈالی گئی تھیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ تاکہ ہر بلا ناگہانی امراض سے محفوظ رہیں۔ بندیلکھنڈ کے ضلع میں شاہ مدار کی بدھی اور بڑے پیر کی بیڑیوں کا آج بھی عام رواج پایا جاتا ہے

۶۔ جن دنوں چیچک کی وبا کا حملہ ہوتا تھا تو مسلمانوں کے گھروں میں طرح طرح کے ٹونے ٹوٹکے عمل میں آتے تھے۔ مثلاً مالن پھول لے کر گھر میں آتی تھی۔ ان دنوں گوشت نہیں پکتا تھا۔ اس موقع پر عام طور پر سیتلا دیوی کی پوجا ہوتی تھی۔ مرزا مظہر جان جاناں اس ضمن میں فرماتے ہیں:

> چیچک نکلنے کے زمانے میں جس کو ہندی زبان میں سیتلا کہتے ہیں۔ شاذ ہی کوئی عورت ہو جو اس شرک میں مبتلا نہ ہوتی ہو، اور ان رسموں میں سے کچھ پر عمل پیرا نہ ہوتی ہو۔"

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا تھا کہ سیتلا ایک صاحب قدرت ہے جس کے اختیار میں بچّوں کی موت وحیات ہے۔ اس کا نام ادب سے لیتے تھے بلکہ اُسے ماتا (ماں) کے نام سے مخاطب کرتے تھے۔ اس کی کمی کو روٹھے سے اور کثرت کو عنایت مادرانہ سے تعبیر کرتے تھے۔ دربانوں اور باغبانوں کے ساتھ بڑی توقیر سے پیش آتے تھے۔ اس خیال سے کہ انھیں چیچک ماتا کے حضور میں تقرب حاصل تھا۔ جب تک چیچک بچّے پر مہربان ہوتی ہے اس وقت تک گھر میں سالم مسور اور گیہوں کی روٹی کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں پکاتے۔

اِن دنوں کی رسموں میں سے ایک بہت ہی دلچسپ رسم کا ذکر بھی ملتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نواب آصف الدولہ کے بیٹے کی چیچک نکل آئیں۔ ہندوستانی رواج کے مطابق نواب اور ان کی اہلیہ نے اپنے ہاتھوں میں بھیگے ہوئے چنے لے کر گدھوں کو کھلائے اور اس کے اثر سے لڑکے کو چیچک کے مرض سے نجات حاصل ہو گئی۔ جرأت نے اپنی مثنوی "در ہجو چیچک" میں ان توہمات کا ذکر کیا ہے۔

نہ پوچھو جو کہ ہے چیچک کی شدت	چنے گودی میں بھر کر کوئی عورت
گدھا لانے کو پوچھے ہے پڑاوا	کوئی ماتا کا پوجے ہے پجایا
کہاں ہے اب صدائے ربطِ ونے	مگر دجّال کا باجا بجے ہے
بجے کیوں کر نہ اُس کے آگے باجا	بھوانی سنگھ ہی ہے اب تو راجا
نہ جس کے گھر میں گھوڑا ہے نہ گھوڑی	کہے ہے وہ بھی کیوں جی باگ موڑی
کسی عورت کی ہے اب یہ زبانی	کرم کر جلد اے ماتا بھوانی
کوئی رسّی گلے میں باندھتی ہے	کسی کی شکل جوگن کی بنی ہے
نہیں بدلی کئی دن سے جو پوشاک	کہوں کپڑوں کا میں احوال کیا خاک
اُٹھانا کوڑیاں کِتنوں کا معمول	گھڑونچی نیچے رکھتی ہے کوئی پھول

بدن اس کی طپش سے جل گیا سب — لگے اِس سیتلا کو آگ یا رب
گویّوں کو یہی تک اب تو کافی — کہ سُکھ دائی بڑی ماتا بھوانی
یہی ہے اب تو عالم کی زبانی — کہ ہے گوپال بھی گویا بھوانی
یہ موسیقی کی اب تو ہوگئی ریت — کہ ہر ایک سیتلا کے گائے ہے گیت

کوئی لڑکی کی اپنی دیکھ صورت — کہے ہے دوں گی ماتا تیری مورت
اگر چنگا ہوا میرا یہ بھیّا — پکاؤں گی کئی پکوان میّا
خوشی ہو کر پھر اپنے گھر سے گاتی — چلوں گی پوجنے باجن بجاتی
یہی اب گائیں سب دھن میں گت کی — ملنیا راہ بتلادے مگت کی
کماویں خاک سب کو بے کلی ہے — ہر اک مجرے کو گوڑ گانوے چلی ہے

مگر اک پھول والے ہاتھ اُٹھ کے — کہیں ہیں ہار ہیں جی موتیا کے [۱]

"بچّوں کے گلے میں ہنسلی، تعویذ اور شیر کے ناخن پہنانا۔ دفع بلا کے لئے بچّوں کے گلے میں تانبے یا چاندی کی ہنسلی ڈالی جاتی تھی۔ اسی غرض سے بعض مرتبہ شیر کے ناخن دھاگے میں باندھ کر گلے میں ڈال دیئے جاتے تھے۔ اور قسم قسم کے امراض اور بلاؤں سے مدافع کے لئے تعویزیں بھی پہنائی جاتی تھیں۔ یہ طریقہ اب بھی عام ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں میں یہاں کی تہذیبی عناصر کا اس حد تک غلبہ ہو چکا تھا کہ

---

[۱] کلیات جرأت (مرتبہ پروفیسر ڈاکٹر اقتدار حسن، ناشر، نو تو ادینوز سیتا ریو اور ٹینیائے نیپلز (اطالیہ) ۱۹۷۱ء) جلد دوم) - ص: ۱۰۱، ۱۰۳۔

ہندوستان کے باہر کی تہذیب یا واقعات کا ذکر کرتے وقت انھیں اس بات کا بھی خیال نہیں رہتا تھا کہ اس قسم کی رسموں کا ان ممالک میں ہونا ناممکن ہے۔ حضرت امام قاسم کے ایام طفلی کا ذکر کرتے ہوئے محمد رفیع سودا نے ذیل رسوم کا ذکر کیا ہے حالانکہ ممالک اسلامیہ میں نہ تو اس زمانے میں اور نہ اس زمانے میں اس قسم کی رسوم کا وجود ہے۔ یہ خالصتاً ہندوستانی رسوم ہیں۔

ہیکل میں ڈالے تھے تیرے لاکھوں طرح کے میں تعویز
بُری گھڑی کچھ کام نہ آوے جو حفاظت کی کچھ چیز
شیر کے ناخن تک ڈالا جینے کو تجھ ہیکل میں
موت کی روبہ سے نہ بچا پر آن کے تو اس جنگل میں لے

مسز میر حسن علی کا یہ بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ

بچّوں کی ولادت کے دن سے انہیں تعویز گنڈوں سے مسلح کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر بے باکی سے کوئی رسم کا مذاق اڑاتا ہے تو بہ عقائد باطلہ رکھنے والے اس کو ایک کافر سے بدتر خیال کرتے ہیں۔

لوگوں کو تعویزوں اور گنڈوں پر اس حد تک عقیدہ تھا کہ ہر قسم کے امراض اور بلائے آسمانی کے مدافع کے لئے اِن چیزوں کا استعمال کرتے تھے۔ مثلاً تعویز برائے طفل، تعویز برائے دفع تپ لرزہ، تعویز برائے دفع حمرۃ برائے دفع دردِ چشم، دفع جدرائی وغیرہ۔

۸۔ اختراعی اسماء کے نام کے روزے :- البیرونی نے ہندوستان کے مروّجہ روزوں کے اقسام کا تفصیلی ذکر باب ۷۸ میں کیا ہے۔ بقول اس کے "ہندوؤں کے نزدیک کل روزے نفل اور مستحب ہیں، کوئی بھی فرض نہیں ہے۔ روزہ نام ہے کسی مدت تک کھانا چھوڑ دینے کا مدّت کی مقدار اور فعل کی صورت کے لحاظ سے روزہ مختلف قسم کا ہوتا ہے۔

مثلاً اوسط درجے کا روزہ وہ ہے کہ جس میں روزے کی شرط پوری ہو جاتی ہے

کہ ایک دن مقرر کرے جس میں روزہ رکھا جائے گا۔ روزے سے جس کی خوشنودی کا حاصل کرنا مقصود ہے یا جس کے واسطے روزہ رکھنے کا ارادہ کیا ہے۔ مثلاً اللہ یا کوئی فرشتہ (دیوتا) یا کوئی دوسرا شخص جس کا نام دل میں رکھے۔ پھر روزہ رکھنے والا آگے بڑھے اور روزہ رکھنے کے ایک دن پہلے کھانا دوپہر کے وقت کھائے اور دانتوں کو خلال اور مسواک سے صاف کرکے دوسرے دن روزہ کی نیت کرے۔ اور اسی وقت سے کھانا ترک کردے۔ جب روزہ کے دن کی صبح ہو دوبارہ مسواک کرے اور غسل کرکے اس دن کے فرائض ادا کرے۔ اور ہاتھ میں پانی لے کر ہر "چہار" طرف پھینکے۔ اور جس کے واسطے روزہ رکھا ہے زبان سے اس کا نام لیتا رہے۔ روزے کے دوسرے دن صبح تک اسی حال میں رہے۔ جب آفتاب طلوع ہو جائے تو افطار کرے۔

اسی طرح روزے کے دنوں کا تعین کیا جاتا تھا۔ اور ہر ماہ کے نصف روشن کا آٹھواں اور گیارہواں دن عموماً روزہ کا دن ہوتا تھا۔ بالا سنسکاریوں کے مہینے کے ہیں۔ کیوں کہ اس مہینہ کو منحوس مانا جاتا ہے اور اس میں کوئی نیک کام نہیں ہوتا۔ گیارہویں دن باسدیوں کے ساتھ مخصوص ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ شہر متھرا کا راجا ہوا تو اس کے قبل وہاں کے باشندے ہر مہینے ایک دن اندر کے نام کا میلہ لگاتے تھے۔ باسدیو نے ان لوگوں کو ترغیب دی کہ اس میلے کو گیارہویں دن منتقل کردیں تاکہ میلہ اس کے نام پر ہو جائے۔ متھرا والوں نے ایسا ہی کیا گمان غالب ہے کہ مسلمانوں نے بھی اس میلے سے متاثر ہو کر حضرت غوث الاعظم کی گیارہویں کے جلسہ منعقد کرنے کا اہتمام کیا ہوگا۔

اس طرح مسلمان عورتوں نے بہت سے مصنوعی روزے کسی خاص تاریخی شخصیت کے نام سے اختراع کرلئے تھے۔ اور اسی طرح ان کو اسلامی رنگ دیدیا تھا۔ ان میں سے

لہ کلیات سوداد۔ ۲ء ۱۶۶، ۴ ۲۹

ہر ایک کے نام کے روزہ کے افطار کے لئے انہوں نے مختلف اشیائے نُقل و طعام بھی مقرر کرلی تھیں اور انھیں سے افطار کیا جاتا تھا۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ فلاں شخص کے نام کے روزہ رکھنے سے اُن کی فلاں مراد بار آور ہو جائے گی۔

۹۔ ارواح خبیثہ پر اعتقاد :-

ارواح خبیثہ کے اثرات پر عقیدہ کا جتنا رواج ہندوستان میں پایا جاتا تھا غالباً دنیا کے کسی دوسرے حصہ میں اتنا نہیں تھا۔ میسز میر حسن علی کا بیان ہے۔

"یہاں علماءؑ اور جہلا دونوں بعید از قواعد طبیعی ارواح کے اثر انداز ہونے پر اتنا عقیدہ رکھتے ہیں کہ اگر کسی کو دورہ پڑ جائے تو ناظرین کو اس بات کا کامل یقین ہو جاتا ہے کہ اس مریض پر کسی ناپاک روح کا اثر ہے۔"

مزید برآں وہ لکھتی ہیں۔

اگر اچانک کوئی بیمار پڑ جائے اور ڈاکٹر امراض کی تشخیص کرنے میں ناکام رہے تو یہی گمان غالب آجاتا ہے کہ مریض پر کوئی بھوت پریت چڑھ آیا ہے ایسی حالت میں شہر کے پاک اور متقی لوگوں سے درخواست کی جاتی ہے کہ وہ مصیبت زدہ کی شفاء کے لئے دعاء کریں اس کے لئے اِن بزرگوں سے تعویذ لکھوائے جاتے ہیں۔ ان تعویذوں کے متقدین کا کہنا ہے کہ یہ تعویذ نہ صرف ان کے پہننے والوں کو بھوت پریت کے حملے سے محفوظ رکھتے ہیں بلکہ یہ اُن کو اس بات کے لئے بھی مجبور کر دیں گے کہ وہ فی الفور اس آدمی کو آزاد کر دیں۔"

مختصر یہ کہ عورتوں کے عقیدے کے مطابق یہ سات لوگ شیخ سدّو وغیرہ اور سات عورتیں خدا کی قدرت سے سب عورتوں کے معاملات بنانے اور بگاڑنے کے مختار ہیں۔ یہ جس پر مہربان ہوں وہ ہمیشہ آرام سے بسر کرتا ہے اور اس کے برعکس اگر ان کا عتاب

نازل ہو تو مدت العمر بیمار رہتا ہے۔ بلکہ شب و روز غشی کی کیفیت طاری رہتی ہے۔ ان کی مہربانی اور نامہربانی کا دار و مدار ان کی نذر ادا کرنے پر ہے۔ اگر مدت کے بعد یہ کسی عورت کے سر پر آ جائیں یعنی اس عورت میں حلول کر جائیں تو عورتیں شام ہی سے صاف ستھرے مکان میں عمدہ فرش بچھا کر جمع ہو جاتی ہیں۔ اور تمام رات گاتی بجاتی ہیں۔ اکثر و بیشتر شیخ سدّو کی روح عورتوں میں حلول کر جاتی تھی۔ اور اس سے خلاصی کے لئے بیٹھک ہوتی تھی۔ مٹھائیاں تقسیم کی جاتی تھیں اور بکرے کی قربانی کرنا لازمی امر سمجھا جاتا تھا۔ اور ان کا یہ بھی خیال تھا کہ اس طرح آسیب زدہ کو نجات مل جائے گی۔

اِن سات افراد کے نام اس طرح ہیں۔ شیخ سدّو، زین خاں، ننھے خاں، صدر جہاں، چہل تن، شاہ دریا اور شاہ سکندر، اور ان سات عورتوں کے نام۔ لال پری، سبز پری، سیاہ پری زرد پری آسمان پری، دریا پری اور نور پری۔ ان میں سے ہر ایک باری باری کسی عورت میں حلول کرتے ہیں علاوہ ازیں بعض نسوانی اطوار رکھنے والے مرد بھی ان چودہ مرد و عورت میں سے کسی نہ کسی کو اپنے میں حلول کر لیتے ہیں۔ ایسے مرد امیر زادوں میں سے ہی ہوتے تھے۔ وہ اس دن کے لئے رنگین لباس، زیور، اور بقچہ رکھتے تھے۔ مردوں میں شاہ دریا اور شاہ سکندر دوسروں سے بلند مرتبہ سمجھے جاتے تھے۔ انہیں نوری شہزادے بھی کہا جاتا تھا۔ اِن کو باہم سگے بھائی بتاتے تھے اور پریاں اِن کی بہنیں تھیں، جو ایک ہی بطن سے تھیں۔ حد یہ تھی کہ یہ عقیدہ عورتوں کے دل سے نکالنا ممکن نہ تھا۔

۱۰ تغیر وادن راہ:۔

یہ رسم بھی تھی کہ جس راستے سے جاتے تھے اسی راستے سے دوبارہ واپس نہیں نہیں آتے تھے۔ بادشاہوں اور حکمراں کا طبقہ بالخصوص اس توہم کے شکار تھا۔

۱۱ چراغی برائے حاجت:۔

خواہشمند لوگوں کا یہ خیال تھا کہ اگر اپنی مراد کی بارآوری کی غرض سے کسی بزرگ کی

خدمت میں کچھ نقدی۔۔۔ بطور نذر پیش کی جائے تو اُن کی دلی مراد پوری ہو جائے گی۔ اس رسم کو چراغی برائے حاجت دادن کہتے تھے۔

۱۲۔ قرونِ وسطیٰ میں اور اس زمانے میں بھی اگر کوئی شخص کسی اہم کام سے کہیں باہر جا رہا ہو۔ اور کوئی دوسرا شخص چھینک دے تو اس کو بدشگونی کی علامت جانتے تھے اور اس کام کو ملتوی کر دیتے تھے۔

۱۳۔ کوچہ چیلان (دہلی) محلہ کے کئی دروازے تھے۔ اندر کی جانب ایک کنواں تھا جو پریوں کے کنویں کے نام سے مشہور تھا۔ شبِ شہادت کو ہزارہا مسلمان عورتیں اپنی مرادیں پوری کرنے کے لئے اس میں دو پڑیاں ڈالا کرتی تھیں۔ ایک پھول کی اور دوسری شیرینی کی اور جب کسی کی مراد پوری ہو جاتی تھی تو وہ حلوہ کا ایک کونڈا لا کر یہاں بہت سی عورتوں کو کھلاتی تھیں۔ اس رات کو اس کنویں پر ایک بڑا مجمع ہوتا تھا۔

۱۴۔ تلِ شکری کی رسم نہ صرف عوام بلکہ شاہی خاندان تک میں پڑ جاتی تھی۔ ایک مرتبہ سنکرانت کے موقع پر پٹیل (مادھو راؤ سیندھیہ) نے شاہ عالم بادشاہ کی خدمت میں تلِ شکری پیش کی۔ بادشاہ نے زنان خانے میں جا کر خود بھی کھائی اور بیگمات کو بھی کھلوائی۔ اس پر ایک منہ چڑھی بیگم بولیں" قصور معاف۔ ہندوستان میں یہ رسم ہے کہ باندی، غلام یا گھوڑا خریدتے ہیں، تو اُسے تلِ شکری کھلاتے ہیں تاکہ وفادار نکلے۔ حضور نے پٹیل کی تلِ شکری کھائی ہے، تو وفاداری بھی برتنا ہو گی۔"

۱۵۔ جس طرح ہندوؤں میں کسی خوشی کے موقع پر ست نرائن کی کتھا کی جاتی تھی اسی طرح مسلمانوں نے منت کے طور پر سیدہ کی کہانی کو ماننا شروع کر دیا تھا اور بڑی دلچسپ بات یہ ہے کہ ست نرائن کی کتھا اور جناب سیدہ کی کہانی کے بعض اجزاء بالکل مشابہ تھے۔

۱۶۔ دربارِ مغلیہ میں یہ رسم تھی کہ بادشاہوں کو نذر پیش کرتے وقت اس بات کا خاص

طور پر خیال رکھا جاتا تھا کہ رقم جفت نہ ہو بلکہ طاق ہو۔ مثلاً ۵۱، ۱۰۱ وغیرہ، یہ رسم ہندوستانی مسلمانوں میں اب بھی جاری ہے اور شادی بیاہ کے موقع پر برتی جاتی ہے۔ دولہا کو سلامی میں جو رقم دی جاتی ہے وہ طاق ہوتی ہے۔ یہ رسم بھی ہندوؤں سے آئی ہے۔

۱۷۔ عورتوں کے حاملہ ہونے کے وقت سے لے کر ولادت تک بہت سی رسمیں ایسی تھیں۔ جن کا اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ مقامی اثرات کا نتیجہ تھیں۔ مثلاً چھٹی، چلّا وغیرہ کے غسل کی بنیاد بھی کسی نہ کسی وہم پر تھی۔ یہ وہم اس حد تک سرایت کر گیا تھا کہ جانوروں کے حاملہ ہونے کے موقع پر بھی برتی جاتی تھیں۔ میر تقی میر کے ایک بلّی تھی اور جب کبھی وہ بچّے دیتی تھی تو وہ مر جاتے تھے۔ میر نے اس کے بچّوں کی زندگی کے لئے کچھ رسمیں ادا کی تھیں جن کی بنیاد توہم پرستی پر تھی۔

حاملہ ہو کر کئی بچّے دیئے	ایک دو بھی سو نہ ان میں سے جیے
متصل ایسا ہوا جو اتفاق	مرگ بچّوں کی گزری سب پہ شاق
حفظ اس کی کوکھ کا لازم ہوا	جھاڑے پھونکے کا ہر اک عازم ہوا
نذریں مانیں نقش لائے ڈھونڈ کر	نیل کے ڈوروں میں باندھے پیٹ پر
چھیچھڑوں پر بعضوں نے افسوں لکھے	بعضوں نے تعویذ لے کر خوں لکھے
بی بلائی سے بہت کی التجا	گربۂ محراب سے چاہی دعا
گوشت کی چیلوں کو پھینکیں بوٹیاں	مالش کی موٹی پکائیں روٹیاں
لڑکیاں مٹھائیاں کھالوں تلے	اس طرح جوں وہ بچی بلّی کم ملے
دبتے ٹکڑا منھ کو ہر اک کھولتے	اور لوبی بلیوں کی بولتے
صدقے اترے چھیچھڑے جو ڈھیر ڈھیر	گربۂ لادہ نے کھائے ہو کے سیر
کیں مناجاتیں دن شب لاتعداد	گربۂ زاہد سے بھی چاہی مدد
بوہریرہ کے تئیں مانا بہت	بلیوں کو بھی دیا کھانا بہت

بچوں کی ولادت اور اِن کا زندہ رہنا بی بلائی کا طفیل سمجھا جاتا تھا۔

باپانچ بچے اس نے اس نوبت دیئے ۔۔۔۔۔ بارے بس وے قدرت حق سے جیئے

کیوں نہ ایسی ہووے امداد سترگ ۔۔۔۔۔ بی بلائی بو ہر یہ بس بزرگ [1]

برائے انجاح حاجات بزرگوں کے مزاروں پر چھڑ ھانا۔

قدیم زمانے سے ہندوؤں میں یہ رسم بدستور چلی آرہی تھی کہ وہ لوگ اپنے دیوتاؤں اور دیویوں کے مندروں پر سالانہ میلہ منعقد کیا کرتے تھے۔ اور بالعموم زائرین اپنے ہاتھوں میں جھنڈیاں یا علم لے کر شرکت کے لئے دور دراز کی مسافت طے کر کے آتے تھے۔ مسلمانوں نے بھی اس رسم کو دوسری شکل میں اپنالیا۔ اور انہوں نے مندروں کے بجائے اپنے بزرگوں کے مزاروں پر جھنڈے لے کر جانا شروع کر دیا۔ قرون وسطیٰ میں ان جھنڈوں کو چھڑی یا نیزہ کہتے تھے۔ ہندو مسلمان دونوں اِن بزرگوں سے عقیدت رکھتے تھے۔ اور ساتھ ساتھ چھڑیاں لے کر عرس اور میلے میں شرکت کے لئے جایا کرتے تھے۔ رائے چترمن کالستھ اور دیگر مصنفین نے اُن چھڑیوں یا نیزوں کے جلوسوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے جو دہلی سے مختلف جوانب کے لئے روانہ ہوتے تھے۔

چھڑی خواجہ معین الدین چشتی اجمیری

خواجہ معین الدین چشتی (متوفی ۱۲۳۵ء) کا مزار اجمیر میں واقع ہے ہندوستان کے ہندو اور مسلمان دونوں اِن کی ذات بابرکات سے بے حد عقیدت رکھتے ہیں اور ایام عرس میں دور دور سے لاکھوں کی تعداد میں ریلوں، بسوں اور بیل گاڑیوں میں خراج عقیدت پیش کرنے کی غرض سے وہاں جاتے ہیں۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں سترھویں جمادی الثانی کو حوض شمسی کے قریب واقع خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کی درگاہ پر اور دوسرے مقامات پر بے شمار

---

[1] کلیات میر، مرتبہ عبدالباری آسی، نول کشور، لکھنؤ ۱۹۴۱ء، ص: ۷۹۳-۹۴

زائرین اور تماشہ بین جمع ہوتے تھے۔ نیزے کھڑے کرتے تھے اور اجمیر کے لئے روانہ ہوتے تھے۔

چھڑی ظاہر پیر یا گوگا پیر۔ ان کا مزار میوات کے علاقے میں کسی پہاڑی پر بتایا جاتا ہے۔ عربی مہینہ کے سلونوں کے دن بولی بھٹیاری نامی مقام پر نیزے کھڑے کرکے میوات کی جانب گوگا پہاڑی کے لئے روانہ ہوتے تھے۔

چھڑی غازی میاں یا بالے میاں :۔ عربی مہینہ کی سترہویں کو غازی میاں کی چھڑیاں کھڑی کی جاتی تھیں۔ اور زائرین بہرائچ کے لئے کوچ کرتے تھے۔ ان ایام میں ان کی درگاہ پر بڑا اژدہام ہوتا تھا۔ اور تین یوم تک اُن کے آستانے پر لوگ عبادت میں مصروف رہتے تھے۔ گرد و نواح کے عوام و خواص اپنی مرادوں کی بارآوری کی غرض سے مزار پر چادریں چڑھاتے تھے اور اپنے اس عمل کو عقبیٰ کے لئے سرمایۂ سعادت اور دنیوی ترقیوں کا وسیلہ جانتے تھے۔ ماقبل غدر (۱۸۵۷ء) یہ چھڑیاں قلعہ معلی (دہلی) کے نیچے کھڑی کی جاتی تھیں۔ مگر اس کے بعد جامع مسجد (دہلی) کے قریب کھڑی کی جانے لگی تھیں۔ اور اسی مقام سے بہرائچ لے جاتے تھے۔ دہلی میں غازی بھڑبونجہ نامی ایک شخص تھا۔ جو سالانہ غازی میاں کی چھڑیوں کا جلسہ منعقد کیا کرتا تھا۔ اور اس میں صد ہا روپے صرف کیا کرتا تھا۔ اس جلسہ کی کیفیت یہ تھی۔ کہ تین دن تک وہ چھڑیاں برابر کھڑی رہتی تھیں اور اپنی دکان میں جامع مسجد کی ایک نقل رکھ کر اس کے آگے ایک باغ معنوی اور اس میں فوارہ اور ہزارہ لگاتا تھا۔ اور اعلیٰ پیمانے پر روشنی کیا کرتا تھا۔ نوبت بجتی تھی، جھاڑ فانوس اور قمقمے روشن ہوتے تھے۔ اور طرح طرح کی آتش بازی چھوٹتی تھی۔ ہزاروں آدمیوں کا مجمع ہوتا تھا۔ عورت مرد جمع ہوتے تھے۔ اور ایک دلچسپ منظر سامنے آجاتا تھا۔

چھڑی سرور سلطان یا سلطان سخی سرور :۔ ہندی مہینہ ماگھ کے پہلے سوموار کو سلطان سخی سرور کی چھڑیاں روانہ ہوتی تھیں۔ غالباً شیخ نظام الدین اولیاؔ کی

کی باولی کے سامنے یہ چھڑیاں کھڑی کی جاتی تھیں۔ اور زائرین لکھی جنگل کے لئے کوچ کرتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد لاہوری دروازہ (دہلی) کے باہر کھڑی کی جانے لگی تھیں۔ اور پھر وہاں سے ملتان کے لئے روانہ ہوتے تھے۔ یہ بھی ایک اچھا خاصا میلہ ہوتا تھا۔ اور بڑی تعداد میں لوگ شرکت کرتے تھے۔ مرزا قتیل نے لکھا ہے کہ جس طرح نچلے طبقے کے مسلمان نزدیک اور دور سے جھنڈے لے کر شاہ مدار کے مزار پر ہر سال جمع ہوتے تھے۔ اسی طرح ہر سال ہر شہر کے باہر سخی سرور کے نیزے بھی اٹھائے جاتے تھے۔ اور پراہی (سخی سرور کے معتقد پراہی کہلاتے تھے۔) ہر جھنڈے کے نیچے ڈھول اور تاشے بجاتے تھے۔ اور اپنے پیر کی مدح وثنا میں گیت گاتے تھے۔ وہ خود بھی رقص کرتے تھے۔ اور دوسروں کو بھی نچاتے تھے

چھڑی شاہ مدار المعروف بہ مدار صاحب۔

جمادی الاول میں بارہ پلہ (دہلی) کے قریب چھڑیاں برپا کرتے تھے۔ اور اس ماہ کی پندرھویں کو مکن پورے جاتے تھے۔ اور ان دنوں اسی مقام پر ایک بھاری میلہ لگتا تھا۔ یہ میلہ اب بھی لگتا ہے۔ لاکھوں زائرین اور تجار دور و نزدیک سے وہاں جمع ہوتے تھے۔ تین یوم تک یہ میلہ جما رہتا تھا۔ مداری فقیر، جن کا بعد میں ذکر آئیگا بڑے طمطراق سے نقارہ، نرسنگھ اور توری بجاتے ہوئے، اپنے مریدوں کے ساتھ الگ الگ گروہوں میں وہاں پہونچتے تھے۔ ہر ایک گروہ کا اپنا ایک سربراہ ہوتا تھا۔ دور سے آنے والے قافلے سفر میں پڑاؤ کرتے ہوئے سفر طے کرتے تھے۔ میر حسن دہلوی نے اپنا لکھنؤ کا سفر شاہ مدار کے ایک قافلہ کے ہمراہ کیا تھا۔ لہذا انہوں نے چشم دید منظر بڑے دلچسپ انداز میں پیش کیا ہے۔

زیارت مزارات بزرگان دین

ہندوستان کا کوئی ہی ایسا بد قسمت شہر، قصبہ، اور گاؤں ہوگا۔ جہاں کسی نہ کسی صوفی

کا مزار یادگار نہ ہو۔ اِن بزرگوں کو بالعموم مخدوم صاحب کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ اور اس ولایت کا والی سمجھا جاتا تھا۔ اور بعض لوگ تو اس قصبے کی آبادی ان کی قدموں کی برکت کے باعث سمجھتے تھے۔ اور ان کی کرامتوں اور معجزوں کے دفتر محفلوں اور مجلسوں میں بیان کئے جاتے تھے۔

مزارات پر زائرین کا طرزِ عمل ہندوؤں کے اثر کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جس طرح وہ لوگ دیویوں اور دیوتاؤں سے اپنی حاجتوں کی بار آوری کے متمنی ہوتے ہیں، مندروں پر جاکر چڑھاوے چڑھاتے ہیں۔ اسی طرح مسلمان زائرین بھی مزاروں پر جاکر نذریں چڑھاتے ہیں اور منتیں ملنتے ہیں۔ فاتحہ اور نذر کے کھانے مخصوص قسم کے ہوتے ہیں اور کچھ مخصوص لوگوں کو ہی یہ کھانا کھلایا جاتا ہے۔ سید اسمٰعیل شہید لکھتے ہیں "پس اس طعام کے ادب کا حاصل ہنود کے ساتھ مشابہت پیدا کر لینے کے بغیر اور کچھ نہیں ہے۔ کیوں کہ اکثر اوقات وہ دالوں، غلوں اور طعام کے اجناس کی پرستش کرتے ہیں اور کھانے والوں کے لئے قید لگائی یعنی ایک کو کھانے سے منع کرتے ہیں اور دوسرے کو اس کی اجازت دیتے ہیں۔"

نذر و نیاز کی رسم اس حد تک پہنچ چکی تھی کہ کھانے اور دوسری چیزوں سے گذر کر جانوروں کی نذر چڑھانے لگے تھے۔

عورتوں میں بالخصوص اور مردوں میں بالعموم گور پرستی کا عام رواج تھا۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے فتوحات فیروز شاہی میں گور پرستی کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے بحکم شاہی عورتوں کا مزاروں پر جانا بند کروایا تھا۔ مگر سلطان بذات خود بزرگوں کے مزاروں پر حاضری دیا کرتا تھا۔ اور ان سے استعداد کی درخواست کیا کرتا تھا۔

عوام میں قبر پرستی کی وبا اس بری طرح سے پھیل چکی تھی۔ کہ انھیں بزرگوں اور غیر بزرگوں کی تمیز تک نہ رہی تھی۔ سلطان علاؤ الدین خلجی ایک جاہل مطلق سلطان تھا۔ جمعہ کی نماز تک ادا نہ کرتا تھا۔ پھر بھی لوگ اس کی وفات کے بعد اُسے ولی اللہ سمجھنے لگے۔

اور اس قبر پر منتوں کے ڈورے باندھنے لگے۔

اس بارے میں حمید قلندر کا بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کی موجودگی میں گفتگو ہو رہی تھی۔ ایک شخص نے کہا کہ لوگ اس کی قبر پر زیارت کو جاتے ہیں اور اپنی مراد کے دھاگے، باندھتے ہیں۔ اور ان کی حاجتیں پوری ہو جاتی ہیں۔ بندہ کو اس موقع پر ایک قصہ یاد آیا۔ وہ بیان کیا۔ انہی دنوں میں بندہ سلطان علاء الدین خلجی کے مزار کی زیارت کو گیا ہوا تھا۔ نماز کے بعد زیارت کی۔ اور وہاں پہونچا جہاں لوگ کلاوہ باندھتے ہیں۔ اگرچہ میری کوئی حاجت نہ تھی لیکن میں نے اپنے دستار میں سے ایک ڈورا کھینچا اور وہاں باندھ دیا۔ رات کو خواب میں دیکھا کہ شخص پکارتا ہے کہ وہ کون ہے جو سلطان علاء الدین کے قبر پر کلاوہ باندھ گیا ہے۔ اس کے چند بار پکارنے پر میں آگے بڑھا اور کہا میں نے باندھا ہے۔ کہا۔ تیری کیا حاجت ہے۔ بیان کر، میں نے کہا میری کوئی حاجت نہیں ہے۔ کیا بیان کروں۔

حالانکہ سلطان فیروز شاہ تغلق نے گور پرستی کے تدارک کی پوری کوششیں کیں لیکن وہ اس کام میں ناکام رہا۔ دورِ مغلیہ میں گور پرستی کے عقیدے کو بے حد تقویت ملی کیوں کہ شاہانِ مغلیہ بزرگانِ دین سے بڑی عقیدت رکھتے تھے۔ شیخ سلیم چشتی کی دعاؤں کی برکت سے اکبر بادشاہ کے حرم میں لڑکا تو ضرور پیدا ہو گیا لیکن عوام پر اس کا اثر بہت زیادہ ہوا۔ اور لوگوں کو اس بات کا پوری طرح سے یقین ہو گیا کہ ان بزرگوں کی برکت سے اولاد بھی ہو سکتی ہے اور دنیا کا ہر ایک کام بھی ہو سکتا ہے اور صرف اس دنیا ہی میں ہی نہیں بلکہ وفات کے بعد بھی ان کی کرامات اپنا اثر رکھتی ہیں۔ علاوہ ازیں اکبر بادشاہ جوشِ عقیدت میں برہنہ پا و پیادہ خواجہ معین الدین چشتی کے مزار پر زیارت کے لئے آگرے سے اجمیر گیا۔ امیروں اور عوام نے بھی اس کی تقلید میں یہ عمل شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے یہ سوچا ہو گا کہ جب ہندوستان کا بادشاہ اس انکساری اور عاجزی سے ان کے دربار میں سر بسجود ہوتا تھا جس کے دربار میں دنیا کے لوگ سر بسجود ہوتے

تھے تو ان کا کیا مرتبہ ہو گا۔ نتیجتاً اس کا عام چرچا ہو گیا۔ جہانگیر بھی بزرگوں کے مزاروں پر حاضری دیا کرتا تھا۔ شاہ جہاں اپنی دینداری اور دین پروری اور مذہبی جوش میں اکبر اور جہانگیر سے کہیں زیادہ راسخ تھا۔ لیکن یہ سب کچھ ہوتے ہوئے بھی جب لگاتار کئی لڑکیاں اس کے حرم میں پیدا ہوئیں اور لڑکے کی ولادت کی اُمید نہ رہی تو اولاد نرینہ کی خواہش نے اُسے اِس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر اپنی دلی مراد کی تکمیل کی درخواست کرے۔ شاہ جہاں، خواجہ معین الدین چشتی کے مزار پر حاضر ہوا، خراجِ عقیدت پیش کرنے کے بعد اُس نے اپنی حاجت پیش کی۔ اُس دعا کا نتیجہ دارا شکوہ کی ولادت کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اِن واقعات سے عوام الناس کا متاثر ہونا ایک ناگزیر امر تھا۔ اس بنا پر انہوں نے مزارات کو حاجت روائی کا ایک واحد اور قوی ذریعہ بنا لیا اور اس معاملہ میں حاکم و محکوم امیر و غریب، عوام و خواص میں کوئی بیّن تفاوت نہ رہا۔ اگر اکبر بادشاہ سے ایسے افعال و اعمال ظہور میں نہ آتے تو شاید لوگوں میں اتنا گہرا اثر نہ پڑتا کیوں کہ اس کے مذہبی عقائد نے خواص و عوام دونوں کو اس کی طرف سے مشکوک کر دیا تھا۔ اور غالباً خواص اس کی تقلید نہ کرتے لیکن جہانگیر اور شاہ جہاں کے، جو مجدّد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کے زیرِ اثر حامیٔ دین و شریعت سمجھے جاتے تھے۔ اِن افعال نے عوام و خواص دونوں کو گور پرستی کی طرف رجوع کر دیا۔ جہانگیر اور شاہ جہاں سے ایسے افعال کا سرزد ہونا، دیگر وجوہ کے علاوہ شاہی محلات کے، جہاں اِن کی پرورش ہندو ماؤں اور خادماؤں کی گود میں ہوئی تھی، اور در و دیوار سے ہندوستانی رسم و رواج اور مذہبی عقائد کی خوشبو ہوا میں پھیل کر دُور دُور تک لوگوں کے دماغوں کو معطر کر رہی تھی اور اسی ماحول میں جہانگیر اور شاہ جہاں نے سانس لی تھی۔ ان کی نس نس میں ہندوانہ سماج اور مذہبی عناصر سرایت کر چکے تھے۔

اورنگ زیب کی دینی تعلیم بڑے اعلیٰ پیمانے پر ہوئی تھی۔ سن بلوغیت ہی سے

مذہب کی طرف اس کا رجحان تھا۔ اور عام طور پر قرآن اور حدیث کی روشنی میں اپنے افعال کے ڈھالنے کی کوشش کرتا تھا۔ ساتھ ساتھ اکبر، جہانگیر اور بعدہٗ دارا شکوہ کے مذہبی عقائد کے خلاف جو تدارک کی تحریک چل رہی تھی۔ اس نے بھی اورنگ زیب کو متاثر کر رکھا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ خواجہ محمد معصوم بن شیخ احمد سرہندی کا مرید بھی تھا۔ تخت نشینی کے بعد اس نے مسلمانوں کے مذہبی عقائد اور اخلاق کو درست کرنے کا پختہ عزم کیا اور "فتاویٰ عالمگیری" کی تدوین کرا کر" اخلاقی اور سماجی نظام کو شرعی صورت دینے کی کوشش کی۔" لیکن اس کی وفات کے بعد اس کے نااہل اور عیش پرست جانشینوں کے عہد میں وہ ساری کوششیں خاک میں مل گئیں اور وہ نظام منہدم ہونے لگا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں مسلمانان ہند کی اخلاقی اور مذہبی حالت کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے:۔

"اٹھارویں اور انیسویں صدی میں مسلمانان ہند کی مذہبی اور اخلاقی حالت انتہائی زبوں تھی۔ فکر و عمل، اخلاق و عادات، کردار و اطوار سب پر انحطاط کا رنگ چھایا ہوا تھا۔۔۔ اخلاقی قدروں کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی تھی اور سماجی نظام کا ڈھانچہ بگڑ رہا تھا۔"

چوں کہ اورنگ زیب کے جانشین مغلیہ بادشاہوں کے مذہبی عقائد پر وضاحت سے روشنی ڈالنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے لہذا صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ ان بادشاہوں کی نظر میں اسلام کے بنیادی اصولوں کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی اور نہ ان میں مذہبی پیشوا بننے کا سلیقہ اور جوش ہی تھا۔ وہ ہندوستانی تہذیب کے دلدادہ ہی نہیں تھے۔ بلکہ اُن کے رگ و پے میں ہندوستانی تہذیب کے عناصر سرایت کر چکے تھے۔ ان کو اب اسلامی طرزِ معاشرت اور ہندو تہذیب میں کوئی بین فرق نظر نہیں آتا تھا۔ مادیت، عیش پرستی

بادہ نوشی، غفلت شعاری اور حرکات ناشائستہ میں ملوث ہونا اور ان میں دلچسپی لینا ان کی زندگی کا واحد مقصد بن کر رہ گیا تھا۔ شاہ عالم ثانی بذات خود اپنی ناعاقبت اندیشی کا اعتراف کرتا ہے۔

صبح تو جام سے گذرتی ہے — شب دلارام سے گذرتی ہے
عاقبت کی خبر خدا جانے — اب تو آرام سے گذرتی ہے

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں گور پرستی اس حد تک پہونچ چکی تھی کہ شاید ہی کوئی ایسا مزار ہوگا جہاں حاجت مندوں کا جم غفیر جمع نہ ہوتا ہو اور منتیں نہ مانی جاتی ہوں۔ زیادت قبور کو درجۂ حج دیدیا گیا۔ اور ان کو سجدہ گاہ بنالیا گیا تھا۔ مسجدیں ویران تھیں۔ مگر مزارات آباد تھے۔ ہر سال عرس کے میلے لگتے تھے۔ نزدیک اور دور سے زائرین کے ریلے آتے تھے۔ یہ زبوں حالی تھی کہ شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کو مخاطب کر کے فرمایا۔

"تم مدار صاحب اور سالار صاحب کی قبروں کا حج کرتے ہو۔ یہ تمہارے بدترین افعال ہیں"

یہاں شمالی ہندوستان اور بالخصوص دہلی کے چند مزارات اور مقامات مقدسہ پر زائرین کے طرزِ عمل کا منظر پیش کیا جاتا ہے۔ جس سے قارئین کو بخوبی اندازہ ہو جائے گا۔ کہ یہ عہد گور پرستی کا عہد تھا۔ اور ہندوستانی تہذیب کے اثرات میں اسلام اپنا ظاہری وجود بڑی حد تک کھو چکا تھا۔

قدم شریف :۔ دہلی میں یہ مقام تھا جہاں حضرت سرورِ کائنات کے قدم شریف کا نشان نصب تھا۔ یہ مقام نہ صرف دہلی بلکہ ہندوستان کے تمام مسلمانوں کی تمناؤں کا مرجع تھا۔ یہاں کی خاک اہل بصیرت کے لئے سرمۂ چشم اور یہاں کا غبار راہ اہل فطرت کے لئے سرمایۂ تسکین و راحت تھا۔ یہاں کے در و دیوار زائرین کے سجدوں سے ہر وقت منور رہتے تھے۔ یہاں خلقت، ہر وقت سلام، درود اور تعظیم میں مصروف رہتی تھی۔ جمعرات کے دن دہلی اور گرد و نواح کے لوگ قدم شریف کی زیارت کو

آتے تھے۔ اتنی بھیڑ ہوتی تھی کہ لوگوں کو قدم شریف کی زیارت کرنا بھی مشکل ہو جاتا تھا۔ تمام سال جمعرات کو یہی حال رہتا تھا۔ ربیع الاول کے مہینہ میں خاص طور پر اطراف و جوانب ہی کے نہیں بلکہ سارے ہندوستان سے مشتاقانِ زیارت آتے تھے۔ کوئی بیمار تھا، جو تندرستی کا ارمان لے کر آیا تھا۔ اور قدم شریف کی مٹی آنکھوں سے مل رہا تھا۔ کسی کی مراد دنیا تھی کسی کی آخرت، اور کسی کے دل میں بال بچوں کی مرادیں تھیں۔ قدم شریف کے احاطہ کا حوض شفا بخشی کے لئے مشہور تھا۔ تمام زائرین حوض کے پانی کو پیتے، آنکھوں سے ملتے اور بطور تبرک عزیز و اقربا کے لئے اپنے گھروں کو لے جاتے۔ یہ بات بایں عقیدہ تھی جو بیمار اس حوض کے پانی سے نہا لیتا تھا۔ وہ صحت مند ہو جاتا تھا۔ بارہ وفات کے دنوں میں اسی مقام پر ۵، ۷، ۹، ۱۱، ۱۲ تاریخ کو بہت بڑا میلہ لگتا تھا۔

قدم شریف حضرت علی۔ درگاہ قلی خاں کا بیان ہے کہ "شنبہ کے دن لوگ فیض حاصل کرنے اور ہر طرف سے مشتاقان زیارت کو آتے تھے۔ اور اپنی دلی آرزوں کے لئے دعائیں مانگتے تھے۔ نذریں چڑھاتے تھے اور ہر شخص بامراد ہوتا تھا۔

درگاہ قطب الدین بختیار کاکی:۔ یہ مزارِ مقدس ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے قبلہ گاہ تھا۔ حاجت مندوں اور تمنائیوں کی ہر وقت بھیڑ لگی رہتی تھی جمعرات کے دن خصوصیت سے بڑا ہجوم ہوتا تھا۔ ربیع الاول کے مہینہ میں عرس ہوتا تھا۔ اس زمانے میں زیارتیں ہوتیں، مرادیں مانگی جاتیں، اور چڑھاوے چڑھائے جاتے تھے۔ موجودہ زمانے میں بھی عرس کے ایام کے علاوہ خواجہ معین چشتی کے زائرین پہلے دہلی آتے ہیں اور درگاہ بختیار کاکی میں حاضری دیتے ہیں اور ان کے وسیلے سے اجمیر شریف جا کر حاجت پوری ہونے کی منتیں مانگتے ہیں۔ حضرت سلطان المشائخ کے مزار پر دہلی کے عوام و خواص زیارت کو جاتے تھے۔ اور اب یہ سلسلہ بدستور باقی ہے۔

درگاہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی:۔ یہ درگاہ چراغ دلی نامی گاؤں میں واقع ہے اُن کے مزار پر یکشنبہ کو زائرین کا اجتماع ہوتا تھا مسلمان اور ہندو دونوں مزار پر جا کر مرادیں مانگتے تھے۔ مزار کے قریب ایک چشمہ بہتا تھا اس کا پانی شفائے امراض کے لیئے اکسیر کے مانند تھا۔ جتنے بھی بیمار اس پانی سے غسل کر لیتے تھے۔ سب کے سب صحت پاتے تھے۔ اس وجہ سے دُور دور سے مریض اس مزار پر آتے تھے اور غسل کرنے کے بعد صحت پا کر واپس جاتے تھے۔ علاوہ ازیں یہ بات عوام میں مشہور تھی کہ اگر لاولد میاں بیوی اس میں غسل کر لیں تو اولاد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جہاندار شاہ بادشاہ نے اپنی بیوی کے ساتھ برہنہ اس چشمے میں غسل کیا تھا۔

درگاہ حضرت ترکمان بیابانی:۔ رجب کی ۲۳ دیں کو عرس کی مجلس ہوتی تھی۔ دہلی کے تمام باشندے شرکت کرتے تھے۔ مزار پر پھول چڑھاتے تھے۔ چراغاں کرتے تھے۔ اور مرادیں مانگتے تھے۔ نذریں چڑھاتے تھے۔ دہلی کے تمام ساکنین کو آپ کے مزار مبارک سے بے حد عقیدت تھی اور اپنی تمام مشکلات میں حضرت کا دامن پکڑتے تھے۔

شاہ عزیز اللہ درگاہ قلی خاں کا بیان ہے کہ حاجتمند لوگ مزار پر جاتے تھے۔ یہ بات عقیدتمندوں میں مشہور تھی کہ کوئی شخص کبھی مایوس واپس نہیں ہوتا۔

نقش پنجہ حضرت شاہ مرداں:۔ ہر شنبہ کو لوگ زیارت کو جاتے تھے اور قریب کے حوض سے کوزوں میں پانی بھر کر بطور تبرک لے جاتے تھے۔

حاجی محمد الدین خلیفہ حضرت شاہ شہاب الدین سہرلوی کی درگاہ:۔ ہر سال اُن کے مزار پر برائے زیارت زائرین آتے تھے۔ طواف کرتے تھے اور اس فعل سے حج کا ثواب حاصل کرتے تھے۔

بی بی زلیخا والدہ ماجدہ شیخ ابوالفضل (مورخ عہد اکبری) مزار آگرہ میں ہے۔ لوگ اِن کے مزار پر کلاوہ باندھتے تھے۔

بائیس خواجہ :۔ بائیس اشخاص ایک جنگ میں شہید ہوئے تھے، اِن کے مزار اٹاوہ میں ہیں، ہر پنجشنبہ کو زائرین مزار پر حاضر ہوتے تھے۔

ناصر الدین :۔ مزار سیالکوٹ میں واقع ہے۔ برسات کے موسم میں زیارت کے لئے جاتے تھے۔ ملتان میں کئی بزرگوں کے مزارات زیارت گاہ خواص و عوام تھے۔ مثلاً شیخ بہاؤ الدین زکریا، شیخ رکن الدین، شیخ یوسف گردیزی، شیخ موسی گیلانی، شمس الدین تبریزی اور دیگر اولیا اللہ کے مزارات اس شہر میں تھے، لوگ ان کے مزارات پر جاکر چڑھاوے چڑھاتے اور حصول مراد کی منتیں مانگتے۔

شیخ بو علی قلندر کا مزار پانی پت میں اور شیخ بنوی کا سنام میں زیارت گاہ خواص و عوام تھا۔ شمس الدین کا مزار دیپالی میں تھا۔ جہاں چھوٹے بڑے سب ہی آپ کے مزار کی زیارت کو جاتے تھے۔

تربت شیث :۔ شہر لکھنؤ میں دیگر بزرگوں کے مزارات کے علاوہ حضرت شیث بن حضرت آدم پیغمبر علیہم السلام کے مزارات تھے۔ عام مسلمان زیارت کے لئے جاتے تھے۔

درگاہ حضرت عباس :۔ لکھنؤ کے مسلمان مرد اور عورت کو حضرت عباس کی درگاہ سے والہانہ عقیدت تھی مسز میر حسن علی کا بیان ہے۔ "بیماری سے صحت یاب ہونے کے لئے شدید بلاؤں، یا خطروں یا دوسرے حادثات، جو مرہون منت ہونے کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اس درگاہ کی جانب رجوع ہونے کے اسباب ہیں۔ لکھنؤ کے عوام اسی خیال سے وہاں جاتے ہیں۔

اس ضمن میں بہادر شاہ ظفر کی علالت کا واقعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ کیوں کہ شاہ عباس کے منت ماننے کے طفیل میں بادشاہ کو شفاء حاصل ہوئی تھی لیکن سنی مسلمانوں نے اس پر شیعہ ہونے کا الزام عائد کردیا تھا جس کی وجہ سے بادشاہ کو بڑی تشویش ہوئی اور انھیں اس بات کی تردید کرنی پڑی۔ یہ واقعہ اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ بادشاہ

سخت بیمار پڑ گیا۔ اور طرح طرح کے علاج معالجے کئے جانے کے باوجود افاقہ نہ ہوا۔ اتفاق سے اس زمانے میں مرزا حیدر شکوہ بن کام بخش بن میرزا سلیمان شکوہ بن شاہ عالم ثانی بھی لکھنؤ سے دہلی آئے تھے۔ اور بادشاہ کے مہمان تھے۔ اُن کا عقیدہ اثنا عشری تھا۔ مایوسی کے عالم میں مرزا حیدر شکوہ کے مشورہ سے اِن کو خاکِ شفا دی گئی۔ اور بادشاہ کو صحت حاصل ہوئی۔ مرزا حیدر شکوہ نے نذر مانی تھی کہ اگر بادشاہ صحت پا گئے تو وہ حضرت عباس کی درگاہ پر علم چڑھائینگے چنانچہ لکھنؤ پہونچ کر انہوں نے بادشاہ کی خدمت میں عرضداشت بھیجی کہ اِن کا اتنا مقدور نہیں کہ نذر پوری کر سکیں۔ لہٰذا حضور مدد فرمائیں۔ بہادر شاہ ظفر نے کچھ روپے بھیجے اور میرزا حیدر شکوہ نے بڑی دھوم دھام سے علم چڑھایا۔ جس میں اودھ کے تمام شاہی خاندان کے افراد، امراء و علماء اور دوسرے معزز حضرات بھی شریک ہوئے۔ اور مجتہد العصر کے ہاتھ سے علم چڑھایا گیا۔

سورج اور چندا گرہن

البیرونی نے کتاب الہند کے باب ۵۹ میں سورج گرہن اور چندر گرہن کے بارے میں معتقدات کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ ہندو منجمین کے مطابق ماہتاب کو گرہن لگنے والا زمین کا سایہ ہے جبکہ آفتاب میں گرہن ماہتاب کی وجہ سے لگتا ہے اور لوگوں نے اپنے زیچ وغیرہ میں اپنے حساب کی بنیاد اسی پر رکھی ہے۔

برنیر نے ۱۶۶۶ء میں دہلی میں سورج گرہن کے موقع کا چشم دید منظر ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ جو دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔

"جب گہن کا وقت آیا تو میں اپنی حویلی کی چھت پر جو جمنا کے کنارے پر تھی اور جہاں سے دریا کے دونوں کنارے نظر آتے تھے۔ ۔ ۔ جا کر کھڑا ہو گیا۔ ہزاروں لاکھوں ہندو کمر کمر پانی میں سورج کی طرف ٹکٹکی

باندھے کھڑے دیکھ رہے تھے۔ تاکہ گہن کے شروع ہوتے ہی غوطہ لگائیں۔ چھوٹی چھوٹی لڑکیاں اور لڑکے بالکل برہنہ تھے۔ مرد صرف دھوتیاں باندھے ہوئے تھے۔ بیاہی عورتیں اور چھ چھ سات سات برس کی لڑکیاں صرف ایک چادر یا ساڑی اوڑھے ہوئے تھیں ذی مقدور شخصوں اور بڑے بڑے آدمیوں یعنی راجاؤں اور متمول اور صاحب امتیاز لوگوں نے۔ جو دربار شاہی میں معزز ہیں اور صرافوں، مہاجنوں چودھریوں، اور بیوپاریوں وغیرہ نے یہ بندوبست کر رکھا تھا۔ کہ اپنے اہل وعیال کے ساتھ دریا کے اِس کنارے سے اُس کنارے آکر پانی میں ڈیرے اور قناتیں کھڑی کرلیں۔ اور اسی طرح پردے میں اشنان کیا۔ ہندوؤں کے اس مجمع نے جونہی گہن لگتے دیکھا، ایک عجیب نعرہ بلند کیا۔ اور چند بار متواتر غوطے لگائے۔ پھر پانی میں کھڑے ہوتے اور اپنے ہاتھ اور آنکھیں سورج کی طرف اٹھائے ہوئے بڑے حضور قلب سے عبادت اور پُوجا کرتے۔ ہوتے معلوم ہوئے اور چند بار دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر سورج کو چڑھایا اور بہت ادب سے سر جُھکا جُھکا کر کبھی دائیں اور کبھی بائیں پانی دیتے تھے۔ اور گہن کے ختم ہونے تک یہ بیچارے ایسی ہی حرکتیں کرتے رہے اور جب جانے لگے تو جمنا میں دُور سے روپے اور دونیاں اور چونیاں وغیرہ پھینکیں اور برہمنوں کو بہت کچھ پُن دان دیا۔ میں نے دیکھا کہ ہر شخص نے جب پانی سے باہر نکلا، نئی پوشاک جو دریا کے کنارے ریت پر پہننے کو رکھی تھی۔ زیب تن کی، بلکہ بہت سے لوگوں نے جو زیادہ دھرم آتما تھے۔ اپنی پُرانی پوشاکیں برہمنوں کو پُن میں دیدیں۔"

در حبیبا دہلی میں جمنا میں ہوا تھا ویسا ہی دریائے سندھ اور گنگا اور ہندوستان کے دوسرے

دریاؤں بلکہ تالابوں پر بھی ہوا تھا۔ کہتے ہیں کہ تھانیسر میں قریب ڈیڑھ لاکھ آدمی ہندوستان کے ہر ایک حصّہ سے اشنان کے واسطے آکر جمع ہوئے تھے۔ کیوں کہ اس دریا کا پانی گہن کے دن دوسرے دریاؤں اور ندیوں کی نسبت زیادہ متبرک اور پاک سمجھا جاتا تھا۔

تاریخ کی کسی کتاب سے اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ مسلمانوں میں سورج اور چندر گرہن کے موقعوں پر ہندوؤں کے رسوم بجالانے اور متعلقہ اوہام پر عمل پیرا ہونے کی ابتدا کیوں کر ہوئی اور کب ہوئی؟ اس سلسلے میں بھی قیاس چاہتا ہے کہ ہندی الاصل لوگوں نے مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد بھی اپنی قدیم آبائی سنسکاروں کو یک قلم ترک نہیں کیا تھا۔ بلکہ ان کو اسلامی رنگ دے کر جاری رکھا۔ اس لئے دوسری رسموں کی طرح اس موقع کی رسمیں بھی جاری وساری رہیں۔ اور رفتہ رفتہ ان کو مذہبی حیثیت حاصل ہوگئی۔ بدیں وجہ میسنر میر حسن علی کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے۔ جو انہوں نے انیسویں صدی کے ربع اول میں ذاتی مشاہدہ کی بنا پر دیئے تھے۔ کہ اس زمانے میں سورج اور چندر گرہن کے حوادث ہندو اور مسلمان دونوں کے لئے یکساں اہمیت رکھتے تھے۔ کہ اس عہد میں ہندو اور مسلمان دونوں گرہن کے شروع ہونے کا اعلان بلند نعروں سے کرتے تھے۔ بالعموم مسلمان اس وقت تک عبادت کرتے اور روزہ رکھتے تھے جب تک گہن ختم نہ ہو جاتا۔ اس موقع کے سنسکاروں کے بارے میں میسنر میر حسن علی لکھتی ہیں۔

> غریبوں اور مساکین میں عورتیں اناج روپیہ پیسہ اور تیل بطور صدقہ اور خیرات تقسیم کیا کرتی تھیں۔ شرفاء اہل مستحقوں اور حاجت مندوں کو انعام دیتے ہیں اور اس منجم کو، جو بادشاہ یا نواب کو گہن شروع ہونے کا صحیح وقت بتاتا ہے۔ گہن ختم ہونے کے بعد روپیہ لباس اور خالص طلاء کا چاند انعام میں دیئے جاتے ہیں۔ ایک منگیتر اپنے ہونے والے شوہر کو صدقہ میں ایک بکری یا بکری کا بچہ بھیجتی ہے جس کو دورانِ گہن میں اس کی چارپائی کے پائے سے باندھ رکھا

جاتا ہے۔ بعد ازاں اِن صدقات کو از راہِ خیرات تقسیم کر دیا جاتا ہے۔"

حاملہ عورتوں اور جانوروں کی حفاظت کے لئے بھی کچھ رسمیں ادا کی جاتی تھیں۔ مسیز میر حسن علی رقمطراز ہیں:۔

"ان کا خیال تھا کہ بطن کے بچّہ کا تحفظ ماں کو خواب سے باز رکھنے پر منحصر ہے اس وجہ سے دوران گہن میں حاملہ عورت کو سونے نہیں دیا جاتا تھا۔ اور اُسے بیدار رہنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ دورانِ گہن میں اُسے سوئی، چاقو، قینچی اور یا کوئی دوسرا اوزار استعمال کرنے کی اجازت اس خوف اور ڈر کی وجہ سے نہیں ہوتی تھی کہ اس وقت خون کا نکلنا بچّہ اور ماں دونوں کے لئے ضرر رساں ثابت ہوگا۔ ایسی صورت میں جانور تک کو نظر انداز نہیں کیا جاتا تھا۔ ایسے جانوروں کو چاہے وہ گائیں۔ بکریاں، یا بھیڑیں ہی کیوں نہ ہوں، پیٹ پر گوبر اور دوسری ادویا کی آمیزش کرکے ملا جاتا تھا۔"

اصنام یا مظاہر پرستی:۔

ابتدائے تہذیب سے عوام کا رجحان مظاہر پرستی کی طرف رہا ہے۔ البیرونی نے مظاہر پرستی کے رجحانات کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے۔

"عوام کی طبیعتیں محسوس کی طرف میلان رکھتی اور معقول سے گریز کرتی ہیں جس کو صرف علما جانتے ہیں۔ جو ہر زمانہ میں اور ہر جگہ کم ہوتے ہیں۔ چونکہ مثال سے عوام کی طبیعت کو ایک طرح کی تسکین ہوتی ہے، لہٰذا اکثر مذاہب والے کتابوں اور عبادت گاہوں میں تصویر بنانے کی طرف مائل ہو گئے ہیں۔ جیسے یہود و نصاریٰ اور خصوصیت کے ساتھ منانیہ۔ اس کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر تم کسی عامی یا عورت کو نبی صلعم یا مکہ اور کعبہ کی تصویر دکھلاؤ تو دیکھو گے کہ خوشی سے

اُس میں تصویر کے چومنے اور اس کو اپنے رُخساروں سے لگانے اور عجز و نیاز ظاہر کرنے کے لئے ایسے آثار پیدا ہو جائیں گے۔ کہ گویا اس نے خود اس کو دیکھا جس کی وہ تصویر ہے اور اس ذریعہ سے حج اور عمرہ کے مناسک ادا کئے۔ یہی وجہ ہوئی کہ جن لوگوں کی تعظیم کی جاتی ہے۔ مثلاً۔ انبیا، اولیا، اور فرشتے ان کے نام کا بت بنالیا گیا۔ تاکہ نظر سے غائب رہنے اور موت کی حالت میں ان کے حکم کو یاد دلاتا رہے۔ اور دلوں میں مرتے دم تک ان کی تعظیم کا اثر باقی رکھے یہاں تک کہ ان کے بنانے والوں کا زمانہ بہت دور ہو گیا اور ان پر سیکڑوں اور ہزاروں سال گذر گئے ان کے اسباب و محرکات کا پتہ نہیں رہا اور صرف رسم و رواج کی حیثیت سے ان پر عمل رہ گیا۔ پھر اہلِ قانون اسی دروازے سے ان پر داخل ہوئے (یعنی قانون اور حکومت کو بتوں کے نام و ذریعے سے لوگوں میں رواج دیا اور چونکہ اس کا اثر لوگوں پر نہایت قوی ہوتا ہے بت پرستی کو ان پر واجب کر دیا۔"

اسلام سے قبل عربوں میں بھی مظاہر و اصنام پرستی کا عام رواج پایا جاتا تھا اور عبادت کا مقصد ان کے واسطے سے خدا کی قربت حاصل کرنا تھا۔ اسلام نے بت پرستی کا قلع قمع کر دیا۔ اور اس عمل کو کفر و شرک قرار دیدیا۔ ہندوستان میں قدیم زمانے سے مظاہر پرستی مروج تھی اور اب بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن دوسری رسموں کی طرح "ہندوستانی مسلمانوں میں بھی بت پرستی کا رجحان پایا جاتا تھا اور بعض مرتبہ ہندوؤں کے بتوں کی وہ لوگ بھی پرستش کرتے تھے۔ نذر چڑھاتے تھے اور اس سلسلہ میں ہندوؤں کی ہو بہو پیروی کرتے تھے سجان رائے بھنڈاری کا ذیل کا بیان بڑی اہمیت کا حامل ہے اور اس سے، اگر اس بیان پر یقین کیا جائے۔ یہ بات بالکل واضح طور پر اور غیر مشتبہ صورت میں ثابت ہو جاتی کہ مسلمانوں میں قبر پرستی کے علاوہ دیوی دیوتا پرستی کا بھی رواج تھا۔ چونکہ یہ عام بات تھی اس لئے اس کا ذکر بہت کم ہم عصر کتابوں میں ملتا ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ صرف ایک دو واقعات سے عام مسلمانوں میں بت پرستی کے

رجحان کے لئے دلیل نہیں بن سکتے۔ حقیقت تو ہے قرون وسطیٰ میں مورخوں کی دلچسپی کا موضوع صرف بادشاہوں، امیروں کے حالات اور ان کی جنگ وجدل کے واقعات بیان کرنا تھا۔ ان کو عوام کی زندگی۔ اِن کے مذہبی عقائد اور رسم و رواج سے بہت کم دلچسپی تھی۔ لہٰذا انہوں نے عوام کی زندگی اور بالخصوص سماجی اور مذہبی امور کے بارے میں اگر چند جملے لکھ بھی دیئے ہیں تو وہ نہ کے برابر ہیں۔ اور اگر سماجی زندگی کا انہوں نے ذکر بھی کیا ہے۔ تو اشارۃً اور کنایۃً۔ تفصیل ندارد۔ اکبر بادشاہ کے درباری حالات میں ابوالفضل نے اِن تمام رسموں، جشنوں اور تہواروں کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ جن پر دربار میں عمل ہوتا تھا۔ کیوں کہ بادشاہ چاہتا تھا کہ اس کی رواداری وسیع المشربی اور رعایا پروری کا چرچا ہو، اور اس کا خوب پروپگنڈہ کیا جائے تاکہ وہ اپنی ہندو رعیت کی محبت اور وفاداری حاصل کر سکے۔ یہ بات بھی توجہ کی طالب ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے عملی عقائد کے مطالعہ کے لئے ہمیں شہروں کے بجائے دیہاتوں، قصبوں اور اِن مقاموں کے مسلمانوں کے عقائد کا جائزہ لینا چاہیئے جو تہذیبی اور مذہبی مراکز سے بہت دور رہتے تھے۔ شہری مسلمانوں میں علم و ادب کے چرچے اور مذہبی تحریکوں کی بنا پر اصلاح آسان تھی لیکن دور دراز علاقوں میں علم و ادب کا چرچا بالکل نہ تھا۔ اس لئے ہندی الاصل مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد بھی اپنی قدیم روایات پر عمل پیرا رہے۔ اور ان کی اصلاح کی طرف کوئی توجہ نہ کی گئی اور اس زمانے میں آمد و رفت کے وسائل کی تنگی کی وجہ سے بھی یہ ممکن نہ تھا۔ دوسری بات یہ بھی کہ دیہاتوں اور قصبوں میں وہ لوگ رہتے تھے۔ جو خالصتاً ہندوستانی تھے۔ اور انہوں نے اسلام قبول کیا تھا۔ اس لئے اشراف ان کو اچھی نظر سے نہ دیکھتے تھے۔ اور یہی وجہ مانع آئی کہ وہ اصلاحی تحریکوں کو دور دراز علاقوں تک بھی لے جاتے۔

ہاں تو بھنڈاری لکھتا ہے کہ کانگڑہ (پنجاب) کے قلعے کے نیچے بھوانی کا مندر تھا اور تمام ہندوستانی سال میں دو مرتبہ وہاں برائے پرستش جایا کرتے تھے اور دور دراز

کا سفر طے کر کے سنیاسی یوگی اور پرہیزگار، چھوٹے اور بڑے، اعلیٰ و ادنیٰ جوان اور بوڑھے حاضر ہوتے تھے۔ لیکن اِن کے ساتھ مسلمان بھی شریک ہوتے تھے۔ حالانکہ ان کا مذہب بت پرستی کی تردید کرتا ہے۔

"قطع نظر ہندوؤں کے، بت پرستی جن کے دین کا آئین ہے، مسلمانوں کے پرے کے پرے دور دراز کی مسافت طے کر کے، نذریں لاتے ہیں اور اللہ تعالےٰ کی حکمت سے لوگوں کی مرادیں پوری ہوتی ہیں" [1]

اس طرح بنگال کے مسلمانوں کی عورتیں بالعموم بھوانی یا کالی مائی کی پوجا کرتی تھیں جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ ستیلا مائی کی بھی پرستش ہوتی تھی اور چیچک کی وبا کے دنوں میں چند مخصوص مراسم ادا ہوتے تھے۔ ہندو مسلمان دونوں یکساں طور پر مندروں میں بھوگ چڑھاتے تھے۔ اور اس کے برخلاف ہندو مسجدوں میں شیرینی چڑھاتے تھے۔ ڈاکٹر ڈی، سی سین کا بیان ہے کہ ان خیالات اور رسموں کے باہمی میل جول سے ایک ایسا معبود وجود میں آگیا تھا۔ جو ست پیر کے نام سے مشہور ہوا۔ جس کی ہندو اور مسلمان دونوں ایک ہی طریقے سے پرستش کرتے ہیں۔

رنجیت سنگھ (والی پنجاب) کے عہد میں اس علاقہ کے مسلمانوں کی مذہبی حالت پر روشنی ڈالتے ہوئے مرزا حیرت نے لکھا ہے کہ مسلمان کامل طور پر بت پرست بن گئے تھے۔ یہاں تک کہ پیروں اور شہیدوں کی نماز ہونے لگی تھی۔ پیر غیب کے نام پر زور شور سے روزے رکھے جاتے تھے۔ شیخ فرید کو مشکل کشا اور بہت کچھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ کہیں شیخ احمد اکبر کو اپنا نجات دہندہ سمجھا جاتا تھا۔ کوئی گھر ایسا مشکل سے ہوگا جس میں کسی پیر شہید کی کوئی قبر نہ ہو اور اس پر برملا سجدے نہ ہوتے ہوں۔ خدا اور نبی کو سچ مچ سب نے بھلا دیا تھا اس ضمن میں اگر تصویر پرستی کا بھی ذکر کر دیا جائے تو غیر مناسب نہ ہوگا بعض مثالیں ایسی

---

[1] خلاصۃ التواریخ :۔ ۴۷، نیز دیکھئے تزک جہانگیری (انگریزی) ۲۲۴، ۷۲-۷۳

بھی مل جاتی ہیں، جن سے گمان ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں شبیہہ پرستی کا تھوڑا بہت رواج پایا جاتا ہوگا۔[1]

اس سلسلے میں ایک اہم واقعہ روشنی میں آیا ہے مرزا مظہر جانِ جاناں سے ملاقات کی غرض سے سیّد اسمٰعیل مدنی، مدینہ منورہ سے ہندوستان تشریف لائے۔ بعد ملاقات مرزا نے اُن سے فرمایا کہ وہ جامع مسجد جاکر "آثار شریف" کی زیارت کر آئیں۔ سیّد اسمٰعیل مدنی وہاں تشریف لے گئے مگر یہ دیکھکر اُن کو بڑی حیرت ہوئی کہ "آثار شریف" کے درمیان بعض اکابر کی تصویریں بھی رکھی ہوئی ہیں جن کی عوام زیارت کرتے تھے۔ وہاں سے واپسی پر انہوں نے اس بات کا ذکر میرزا مظہر سے کیا۔ مرزا نے بھی اظہار تعجب کیا۔ انہوں نے فوراً شاہ عالم ثانی (بادشاہ دہلی) کو اس بارے میں لکھا اور وہ تصویریں وہاں سے اُٹھوا دیں۔

تہوار اور جشن

ہندوستانی مسلمانوں میں دو تہوار ایسے مروج ہیں جن کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہیں، بلکہ خالصتاً ہندوستانی معاشرت کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً محرم میں تعزیہ داری اور شب برات۔ تعزیہ داری سُنّی اور شیعہ دونوں کرتے تھے اور اب بھی کرتے ہیں۔ دونوں ماتم نوحہ وگریہ وزاری کرتے ہیں۔ حضرت امام حسین کے نام کا سقہ بناکر تعزیوں کے نیچے سے نکالنے کے لیے بھیجا جاتا تھا۔ محرم یکم سے دہم تک چوڑیاں پہننا، مہندی لگانا، عمدہ لباس زیب تن کرنا۔ تیل عطر استعمال کرنا، پان کھانا، شادی بیاہ کرنا ناجائز خیال کیا جاتا تھا۔ اور ہر طرح سے ان دونوں کا احترام کیا جاتا تھا۔ ان دنوں سیاہ یا سبز لباس اور بعض محتاط لوگ نیلے کپڑے بھی پہنتے تھے۔ بچّوں کو سبز کپڑے اور سرخ ڈوریاں بھی پہناتے تھے۔ اور جوان بھی ایسا ہی عمل کرتے تھے۔ اور گوشت سے بھی پرہیز کیا جاتا تھا۔ شب عاشورہ کو چہل منبر کی زیارت

---

[1] ضمیمہ مقامات مظہری، ۵۰۱، ہفت قلزم (ساتواں قلزم)، مطبوعہ دہلی ۱۸۷۹ء ص ۴۶۔

کی جاتی تھی۔ اور ہر منبر پر حصول مطالب کیلئے منتوں کے ڈورے بھی باندھے جاتے تھے۔
ایام محرم میں کھچڑا پکوا کر لوگوں میں تقسیم کیا جاتا تھا۔

شبِ برآت کے جشن یا تہوار کا مسلمانوں میں کس زمانے سے اور کس طرح رواج ہوا اسکی تفصیل کتابوں میں دستیاب نہیں ہوتی۔ حالاں کہ بعد میں مسلمانوں نے اس کے جواز میں سیکڑوں دلائل پیش کیے ہیں لیکن قرونِ وسطیٰ میں ایسی کوئی تحریر میری نظر سے نہیں گذری جس میں اس جشن کو اسلامی قرار دیا گیا ہو۔ شمس الدین سراج عفیف واحد ہندوستانی مورخ ہے جس نے اس تہوار کا سب سے پہلے ذکر کیا ہے۔ اور اس نے فیروز شاہ تغلق کے عہد میں اس جشن کے منعقد ہونے، آتش بازی وغیرہ چھوڑے جانے اور اس موقع کے دوسرے کھیل تماشوں کا مفصل ذکر کیا ہے لیکن اس نے بھی اس تہوار سے متعلقہ رسموں اور سنسکاروں کا ذکر نظر انداز کر دیا ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں ہمیں شاہ ولی اللہ، شاہ اسمٰعیل شہید، اور سید احمد بریلوی کی تصانیف میں ان کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ بقول اُن کے ہندوؤں کے کناگت اور شب برات کی رسموں میں بڑی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ کناگت میں جو ہندوؤں کے ہاں مردوں کی فاتحہ کے لئے سالانہ حلوا پوری پکائی جاتی تھی مسلمانوں نے بھی اس رسم کو شبِ برات کے حلوے پوری سے تبادلہ کر لیا۔ لیکن کچھ دوسری رسمیں بھی اس میں شامل کر لیں۔

چہار شنبہ ماہِ شعبان اور ماہِ رجب کی رسمیں بھی ہندوانہ رسموں کی تقلید میں وجود میں آئیں۔

٭

آٹھواں باب

تصوف پر ہندوستانی اثر

ایشیا کے قدیم مذاہب کا اگر تقابلی مطالعہ کیا جائے تو اُن میں بڑی حد تک یکسانیت کے ساتھ ساتھ صوری حیثیت سے اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر معنوی حیثیت سے مطالعہ کر کے اُن مذہبوں کی گہرائیوں میں پہنچکر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ پوری حقیقت اور تمام مذاہب کا سرچشمہ ذات الٰہی ہے۔ جو واحد ہے۔ اسلام نے مغربی ایشیا میں جنم لیا تھا۔ لیکن اسلامی حکومت کی توسیع کے ساتھ ساتھ اسلام کا دائرہ اثر بھی بڑھتا گیا اور اس طرح اسلام کا دوسرے مذہبوں سے سابقہ پڑنا شروع ہوا۔ عیسائیت و یہودیت سے اُسے خود اپنے مولد اور منشا میں ہی اُس زمانے میں واسطہ پڑا جب وہ شمال اور مغرب کی جانب پھیل رہا تھا۔ ایران کے دونوں مذہبوں یعنی مذہبِ زرتشت اور مذہبِ مانی سے اس کی مڈ بھیڑ اس وقت ہوئی جب ایرانی علاقے اسلامی حکومت کے زیر اثر آئے۔ اسلام نے رفتہ رفتہ اُن چھوٹے چھوٹے فرقوں کو جو عہدِ متاخر کے رومی یونانی مذاہب کی بچی کھچی یادگار تھے، خصوصاً حران کے صابیوں کو جو اپنے آپ کو یونانی باطنی کا وارث سمجھتے تھے، اپنے اندر جذب کر لیا۔ بدھ مذہب سے اُسے شمالی مغربی ایران، افغانستان اور وسط ایشیا اور ویدک ہندو مذہب سے سندھ میں اور آگے چل کر پورے برصغیر ہند

میں واسطہ رہا۔ اس بات کو تسلیم کرنے میں کسی کو کوئی تامل نہیں ہو سکتا ہے کہ جب دو تہذیبوں کا آپس میں ملاپ ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کرتی ہیں، اور ایک تہذیب اگر دوسری تہذیب کو اپنے کچھ عناصر دیتی ہے تو دوسری تہذیب کے کچھ عناصر قبول بھی کرتی ہے۔ اپنے اپنے موضوعِ بحث کے لحاظ سے ہمیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ اسلام معنوی اور صوری لحاظ سے کس حد تک بُدھ مذہب اور ہندوستانی تہذیب سے متاثر ہوا تھا۔ ہندو تہذیب کو اسلام کی کیا دین ہے؟ یہ ہمارا موضوعِ بحث نہیں۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ ہندو تہذیب کے اثرات اسلامی تہذیب میں بالعموم اور تصوّف میں بالخصوص کن ذریعوں اور واسطوں سے پہونچے۔ اس لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایشیا کے اُن مذاہب کا تفصیلی جائزہ لیں جو اسلام سے ماقبل مروج تھے۔

اسلام سے پہلے وسط ایشیا کا مذہبی ماحول وسط ایشیا کے باشندے بالعموم آریہ نسل کے تھے۔ آریوں کے اصلی وطن کے بارے میں مورخوں میں اختلاف پایا جاتا ہے بعض کا خیال ہے کہ اُن کا وطن ڈانیوب گھاٹی کا علاقہ تھا اور کچھ کا خیال ہے کہ وہ لوگ ہنگری اور بوہیمیا کے رہنے والے تھے بعض کا خیال ہے کہ وہ ارکٹیلک علاقے کے تھے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ اُن کا وطن وسط ایشیا تھا۔ اس کے برخلاف کچھ عالموں کا خیال ہے کہ آریہ ہندوستان میں ایک فاتح کی حیثیت سے داخل نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ ہندوستان ہی ان کا اصل وطن تھا۔ اور اسی سرزمین کے باشندے تھے۔ ڈاکٹر تاراچند کا خیال ہے کہ وہ لوگ بحرِ اسود اور اریل کے شمالی جزیرہ نما کے علاقے کے باشندے تھے۔ اور خانہ بدوشوں کی زندگی گذارتے تھے۔ اور گلہ بانی کا پیشہ کرتے تھے۔ وہ ایک ایسی زبان بولتے تھے جس کا تعلق یورپی زبانوں کے علاوہ مشرقی زبانوں میں فارسی اور سنسکرت اور اس کی شاخوں سے تھا جیسے

موجودہ زمانے کی زبانیں، ہندی، اردو، پنجابی، بنگالی، گجراتی اور مراٹھی۔

اپنے وطن سے چل کر آریہ لوگ ہندوکش کے دروں سے گذر کر افغانستان میں داخل ہوئے اور سوات کی وادیوں، کابل، کرم اور گومل ندیوں کو پار کر کے ہندوستان پہنچے۔

سوین کا خیال ہے کہ دسویں صدی قبل مسیح میں ایک نئی قوم نے اس زمین میں اپنے قدم جمائے جو لسانی اعتبار سے غیر سامی (NON-SEM ITCS) تھی اور یہ لوگ دجلہ اور فرات کی وادیوں سے یہاں آئے تھے۔ یہ لوگ نسلی اعتبار سے دو گروہوں فارسی (PERS IANS) اور مدی (MEDES) میں منقسم تھے۔

سعید نفیسی کا بیان ہے کہ ایرانی اور ہندوستانی ایک ہی نسل سے تعلق رکھتے ہیں، کسی زمانے میں وہ لوگ ساتھ ساتھ زندگی بسر کرتے تھے اور ہجرت کے زمانے میں ان میں سے ایک قبیلے نے مشرق کی جانب رخ کیا اور ہندوستان میں پہنچکر اسی قبیلے کے لوگ ہندوستانی آریہ کہلانے لگے۔ دوسرے قبیلے نے مغرب کی طرف رخ کیا اور ایران میں وارد ہوئے اور اس طرح سے ایرانی آریہ ظاہر ہوئے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہندوستانی اور ایرانی آریوں کے افکار، شرایع، تعلیمات، احکام، داستانوں، امثال، اور تمثیلوں میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ رگ وید، جو ہندوستانیوں کے مذہبی صحیفے ہیں اور ایرانیوں کی مذہبی کتاب اوستا کی داستانوں میں مماثلت اور مشابہت پائی جاتی ہے۔

یونان اور ہند کے باہمی تعلقات

۳۲۶ ق۔م میں سکندرِ اعظم نے افغانستان پر قبضہ کرنے کے بعد ہندوستان پر حملہ کیا اور اس نے اِس سرزمین میں فروری ۳۲۶ ق۔م سے اکتوبر ۳۲۵ ق۔م تک قیام کیا۔

فارس پر سکندرِ اعظم کے حملے اور تسلط کے بعد سے ہندوستان، مغربی ایشیا اور یونان ان تینوں ملکوں میں باہمی ربط و ضبط قائم ہوا مثلاً ہندوستانی سپاہی ایران کے بادشا

ڈیریس کی اس فوج میں شریک تھے جس نے یونان پر حملہ کیا تھا۔ فارس اور یونان کے باشندوں نے ہندوستان آکر یہاں کے حکمرانوں کے ہاں ملازمتیں کیں۔ تہذیب اور تمدن کے میدان میں، مثلاً فنِ تعمیر، سنگ تراشی، اور علمِ نجوم کے علاوہ جو ہندوستانیوں نے یونانیوں اور ایرانیوں سے کسب کئے تھے ہندوستان کے مذہبی مبلغوں نے بدھ مذہب کے عقائد اور اصولوں کی وسط ایشیا اور دوسرے ملکوں، یونان اور روم میں ترویج و اشاعت کی۔

سکندر اعظم کے ہندوستان سے واپس جانے کے بعد اس ملک میں موریہ حکومت کی ابتدا (۳۲۵ ق۔م) ہوئی۔ اس خاندان کا پہلا بادشاہ چندر گپت موریہ تھا۔ اس نے شمالی ہندوستان کے بیشتر علاقوں کو اپنے زیر تسلط کر لیا تھا۔ اور آخر میں اُسے سیلوکس سے، جو یونانی مملکت کے مشرقی مقبوضات کا حکمراں تھا۔ نبرد آزما ہونا پڑا۔ چندر گپت نے سیلوکس کو شکست فاش دی اور بعد میں وجہ اِن دونوں میں صلح و آشتی ہو گئی۔ سیلوکس نے چندر گپت سے اپنی بیٹی کی شادی کر دی اور ہرات، قندھار، بلوچستان اور کابل کے علاقے چندر گپت کو عطا کئے۔ اس طرح یہ علاقے ہندوستان کی حکومت کے زیرِ نگیں آ گئے اور ہندوستان اور ان کے درمیان تہذیبی، مذہبی اور ثقافتی رابطہ قائم ہو گیا۔

چندر گپت موریہ کے لڑکے اور جانشین کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ اس نے یونان کے بادشاہ انیٹی اوکس سے تین چیزیں۔ شراب، انجیر، اور فلسفی مانگے پہلی دو چیزیں اس کے لئے بھجوا دی گئیں لیکن فلسفی نہیں بھیجے گئے کیوں کہ وہاں سے یہ جواب ملا کہ یونانی اپنے فلسفی کسی دوسری جگہ نہیں بھیجتے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ بندوسار نے بھی یونان سے اپنے تعلقات قائم رکھے تھے۔

آشوک نے یونان سے گہرے تعلقات قائم رکھے تھے۔ آشوک نے بدھ مت کی تعلیمات

کی اشاعت کے لئے اس ملک میں مذہبی مبلغین بھیجے تھے۔ اور اپنی مملکت کی باگ ڈور ایک یونانی حاکم تُشاشپ کے ہاتھوں میں سونپ رکھی تھی۔ کئی مورخوں کا یہ خیال ہے کہ آشوک نے ہندوستان میں پل ——— اور نہریں یونانی انجیروں کی نگرانی میں بنوائی تھیں۔ اس طرح آشوک کے دورِ حکومت میں ہندوستان اور یونان کے علاوہ ایشیا کے دوسرے ممالک سے مذہبی رابطہ مسلسل قرار رہا اور ان ملکوں میں بدھ مت کو کافی عروج حاصل ہوا۔ وہاں کے مذہبی عقائد نے بدھ مت کی تعلیمات کو بڑی حد تک اپنے میں ضم کرلیا۔ البیرونی کے بیانات سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ یونان کے مذہبی تصورات اور ہندوستان کے خیالات میں مشابہت پائی جاتی تھی۔ وہ لکھتا ہے کہ حقائق اشیاء کے متعلق قدیم یونانیوں کے خیالات اسی قسم کے تھے۔ جیسے کہ ہندوؤں کے تھے۔ ان میں کوئی یہ رائے رکھتا تھا کہ کل چیزیں ایک ہیں۔ پھر کوئی ان کے بالکموں (ایک ہونیسے مراد ہے کہ کسی چیز کے اندر کل چیزیں موجود بالفعل ہیں، بالقوہ ایک ہونے سے مراد ہے کہ موجود بالفعل ایک ہی چیز ہے لیکن اس میں یہ استعداد ہے کہ ہر چیز اس سے موجود ہوسکے۔ بالفاظ دیگر تمام مختلف چیزیں حقیقت میں ایک ہیں اور ایک اصل کی طرف رجوع کرتی ہیں) کوئی ایک ہونے کا قائل تھا اور کوئی بالقوہ ایک ہونے کا اور کہتا تھا کہ مثلاً انسان کو پتھر اور جمادات پر اس کے سوا کوئی فضیلت نہیں ہے کہ انسان مرتبہ میں علتِ اولیٰ (FIRST CAUSE) سے قریب ہے، ورنہ وہ بھی جماد ہی ہے۔ کوئی یہ سمجھتا تھا کہ حقیقی وجود صرف علتِ اولیٰ کا ہے۔ اس لئے کہ صرف وہی اپنے وجود میں مستغنی بالذات ہے۔ یعنی کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور ہر دوسری چیز اس کی محتاج ہے۔ اور جو چیز وجود میں غیر کی محتاج ہے، خیال کی طرح اس کا وجود غیر حقیقی ہے اور حق (یعنی موجودِ حقیقی) صرف واحدِ اوّل ہے [۱]

---

[۱] البیرونی، کتاب الہند (ا-ت)، ۱، ۱: ۳۱-۳۳، ۶، ۴

ویسے تو یونان اور ہندوستان کے درمیان تجارتی تعلقات بھی پائے جاتے تھے۔ اس بناء پر بھی تبادلہ خیالات کے مواقع ملے ہوں گے۔

ہندوستان اور روم کے تعلقات:۔ روم اور ہندوستان کے تجارتی تعلقات موریہ عہد سے شروع ہوئے اور ان تعلقات نے اس طرح سے بڑا مفید کام کیا۔ پنجاب کے ہزارہ ضلع میں کئی رومی حکمرانوں کے سکے دستیاب ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ جنوبی ہند سے تقریباً ۲۱۲ سونے اور ۱۸۷۱ چاندی کے سکے ملے ہیں۔ یہ سکے اور دوسری چیزیں جو ہندوستان میں ملی ہیں اس بات کی تائید ان سے ہوتی ہے کہ اس ملک کے حکمرانوں کے رومیوں سے خوشگوار تعلقات تھے۔ پاٹلی پتر میں غیر ملکی باشندوں کی نگرانی کے لئے ایک علیحدہ انتظامی بورڈ قائم کیا گیا تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ موریہ دارالخلافہ میں بڑی تعداد میں غیر ملکی تاجر رہتے تھے۔ جنوبی ہند کے ادب میں ان بدیسیوں اور خاص کر رومیوں کے قیام کا ذکر ملتا ہے جس سے اس بات کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ ہندوستان کی بندرگاہیں بدیسی تاجروں سے بھری رہتی تھیں۔

ہندوستانی چیزوں کی روم کے علاقوں میں بڑی مانگ تھی۔ اور اس تجارت سے ہندوستان کو اتنا مالی فائدہ پہونچتا تھا کہ ایک رومی مصنف پلینی (PLINY) یہ لکھنے پر مجبور ہوا کہ روم سے پانچ لاکھ پونڈ سالانہ ہندوستان جاتے تھے۔ اس بات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستانی چیزوں کی روم میں کتنی زیادہ کھپت تھی۔ اور ہندوستانی تاجر اس تجارت سے کس حد تک فیضیاب ہوتے تھے۔ دونوں ملکوں میں کئی مرتبہ سفرا کی آمدورفت بھی عمل میں آئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً تیسری قبل مسیح تک یہ تجارتی تعلقات باقی رہے۔ اور ہندوستان کے حکمرانوں نے اس زمانے میں کئی مرتبہ اپنے سیاسی سفیر روم بھیجے۔ رومیوں کے تفریحی مشاغل میں رسّی پر رقص کرنے کا شغل بھی مروّج تھا، یہ شغل ہندوستانیوں کی خصوصیت تھی۔ گمان غالب ہے کہ انہوں نے ہندوستانیوں سے

یہ کھیل سیکھا تھا۔

مصر اور ہندوستان کے تعلقات:۔ اُس عہد میں ہند اور مصر کے درمیان بھی تجارتی تعلقات قائم ہوئے تھے۔ ایک قدیم مصنف ایتھی نیئس (ATHENAEUS) کا بیان ہے کہ مصر کے ایک حکمراں ٹولیمی فیلی ڈلفنس کے دورِ حکومت (۲۸۵ - ۲۴۶ - ق م) میں مصر میں ہندوستانی عورتیں، شکاری کُتّے، گائیں اور اونٹوں پر ہندوستانی مرچ اور مسالے بالعموم لدے ہوئے دکھائی دیتے تھے۔ موریہ حکمرانوں کے مصر سے بڑے خوشگوار تعلقات تھے اور یہ تعلقات بعد میں صدیوں تک برابر باقی رہے۔ مصر کا بندرگاہ سکندریہ مال کی آمد و رفت کے لئے دور دور تک مشہور تھا۔

بیرونی ممالک پر ہندوستان کا اثر:۔ ان تعلقات کی بنا پر ہندوستان کا بیرونی ملکوں پر جو اثر پڑا۔ اس کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے مغربی ادب سائنس، فلسفہ اور مذہب پر ہند کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ ہندوستانی اوپانشدوں میں منقولہ فلسفے کی چھاپ یونانی فلسفے پر نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔

بُدھ مذہب کا اثر:۔ اسی طرح بدھ مذہب ایران، عراق، خراساں وغیرہ مختلف ملکوں میں پھیل گیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ مغربی ایشیا میں کئی مقامات پر ہندوستانی مذاہب پھیل گئے۔

دوسری صدی عیسوی ق م میں کُشن۔ نامی ایک قبیلے نے (OXUS) اوکسس ندی کی وادی میں اپنی حکومت قائم کی۔ اس قبیلہ کا سب سے اہم بادشاہ کنشک تھا۔ اس کا دارالسلطنت پشاور تھا اور اس کی حکومت میں مشرقی ترکستان، افغانستان بھی شامل تھے، اور ہندوستانی علاقوں میں پنجاب، راجپوتانہ، سندھ، گنگا جمنا کی وادی، کے علاقے بھی اس کے مقبوضات میں شامل تھے۔ کنشک، بدھ مذہب کا پیرو تھا۔ اس نے پشاور میں ایک

عالی شان وہار تعمیر کروایا تھا۔ اس کی سرپرستی میں بدھ مذہب کو اس علاقے میں بڑا فروغ حاصل ہوا۔

وسط ایشیا میں بدھ مذہب:۔ یہ بات وثوق سے نہیں کہی جا سکتی کہ وسط ایشیا میں بدھ مذہب کس زمانہ میں پہونچا لیکن یہ بات مُسلّمہ ہے کہ خانہ بدوش قبیلے، سک، اور کُشن کے علاوہ ہندوستانی تاجر، ہندوستانی تہذیب، و تمدن کے عناصر کے ساتھ ساتھ بدھ مذہب کو بھی ترکستان کی مشرقی ریاستوں میں عیسوی صدی سے ایک صدی پہلے لے گئے تھے عیسوی صدی سے ماقبل ختن سے لا انبود کے جنوبی علاقے میں ہندوستانی باشندوں کی نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں اور اب بھی ان کے نقوش اور ثبوت ملتے ہیں۔ ہندوستان کے شمالی مغربی حصے کی طرح ایک مقامی زبان اس علاقے کی بعض ریاستوں میں بولی جاتی تھی۔

ہندوستانی نوآبادیاں ہی سب سے پہلے وسائل تھے جن کے توسط سے بدھ مت ان علاقوں تک پہونچا۔ ختن کی قدیم روایتوں میں اس بات کا دعویٰ ملتا ہے کہ آشوک کے ایک لڑکے نے جس کا نام کُستان تھا۔ ۲۴۰ ق۔م میں ایک حکومت قائم کی تھی اور اس کے پوتے، وجے سمبھر V IJAYA SAMBHARA نے ختن میں بدھ مت کو مروّج کیا تھا۔ آریہ ویر دکین ARYA VA IROCANE، نامی ایک ہندوستانی عالم اس شہر میں پہونچا اور اُسے راجا کا پیر طریقت ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ ختن کا پہلا وہار ۲۱۱ ق۔م میں تعمیر ہوا۔ ایک دوسری روایت کے مطابق ایک ہندوستانی خاندان نے ۵۶ نسلوں تک ختن میں حکمرانی کی اور اس زمانے میں بدھ مذہب اس ریاست کا غالب ترین مذہب تھا۔ اپنے عروج کے زمانے میں صرف ختن میں بدھ مذہب کے چار ہزار قیام گاہیں تھیں جن میں مندر اور وہار بھی شامل تھے۔ چینی سیّاح فاہیان، سوانگ یان اور یایون چوانگ اس بات کی شہادتیں پیش کرتے ہیں کہ آٹھویں صدی عیسوی تک بدھ مت ختن میں ترقی یافتہ حالت میں تھا

اور خُتن سے بدھ مت جنوب کی دوسری ریاستوں مثلاً نیا، کالمندہ، کروراما اور کاشغر پہونچا۔

افغانستان اور بدھ مذہب:۔ نفیس سعیدی کا بیان ہے کہ ہندوستان سے باہر سب سے پہلے جس ملک میں بدھ مت پہونچا، افغانستان تھا۔ اور موجودہ زمانہ میں بھی ہندوستان کے علاوہ افغانستان ہیں سب سے زیادہ اس مذہب کے آثار ملتے ہیں۔ اور بالخصوص اس راستے پر جو جلال آباد سے کابل اور وہاں سے بلخ کو جاتا ہے۔ ان عمارتوں کے کتبوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ۲۵۶ ق۔م میں بدھ مت افغانستان میں جڑ پکڑ چکا تھا۔ اور اس بات کے بھی ثبوت ملتے ہیں کہ اسلام کے عروجی مراحل کے ابتدائی زمانے میں ماوراءالنہر اور بالخصوص سمرقند اور بخارا میں بھی بدھ مت کے پیرو پائے جاتے تھے۔ افغانستان ہی کے واسطے سے بدھ مذہب چین کی سرزمین میں پہونچا۔ یونان کے ایک مؤرخ الکذنیڈر پولی ہسٹیور نے اپنی کتاب مصنفہ ۵۰ تا ۸۰ ق۔م میں بلخ کے بدھوں کا ذکر کیا ہے۔

فاہیان:۔ چندر گپت بکرماوت (۳۸۰ - ۴۱۳ء) کے عہدِ حکومت میں سب سے پہلا چینی سیاح، فاہیان ہندوستان آیا اور چوں کہ وہ وسط ایشیا کے راستے سے یہاں آیا تھا اس لئے اس نے بالتفصیل ان علاقوں میں بدھ مت اور اس کے پیروؤں کے پائے جانے کا ذکر کیا ہے۔ چین سے مغرب کی جانب چل کر گوبی ریگستان کی تکلیف اور دشواریوں کو برداشت کرتا ہوا۔ اور ختن، پامیر اور سوات ندی کی وادی کو پار کرتا ہوا وہ ٹکشیلا پہونچا پھر پاٹلی پتر متھرا، قنوج، کاشی وغیرہ شہروں میں تھوڑی تھوڑی مدّت قیام کرتا ہوا سمندری راستے سے لنکا اور جاوا ہوتا ہوا واپس چین پہونچا۔

فاہیان کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ وسط ایشیا میں ہندوستانی تہذیب، مذہب اور فلسفے کا کافی اثر تھا۔ اور نقوش پائے جاتے تھے۔ وسط ایشیا کی ان ریاستوں میں

جن سے اس کا گذر ہوا تھا وہاں ہندوستانی تہذیب کو مروّج پایا۔ شن شن میں ہنیان عقائد کے چار ہزار پجاری تھے اور عوام کچھ تبدیلیوں کے ساتھ ہندوستانی تہذیب کے پیرو تھے۔ اس مقام سے مغرب کی جانب سفر کرتے ہوئے جن قوموں سے آسے دو چار ہونا پڑا، اس معاملے میں وہ سب کی سب یکساں تھیں۔ اس کے علاوہ تمام لوگ جنھوں نے رُہبانیت کو اپنا مسلک بنالیا تھا وہ ہندوستانی کتابوں اور اس ملک کی مروّجہ زبانوں کا مطالعہ کرتے تھے۔ فاہیان نے کرہ شہر میں دو ماہ چند دنوں قیام کیا، اس مقام پر بھی چار ہزار سے زائد ہنیایان عقائد کے پیرو بھکشو تھے۔

افغانستان کی طرح کچھ، سمرقند، پشاور اور گندھارا، بامیان جیسے شہروں میں بدھ مت مروّج تھا اور بڑی تعداد میں بھکشو اور بدھ وہار پائے جاتے تھے۔

ایران میں تصوّف کی ابتدا کی وجہ:۔ ایران میں تصوف کا ظہور اور رواج کی وجہ یہ تھی کہ قرنوں سے وہاں کے باشندے مادی زندگی گذارتے چلے آرہے تھے۔ اور تہذیبی اور تمدّنی نقاطِ نظر سے معراجِ کمال تک پہنچ چکے تھے۔ اور زیب و زینت کے معاملے میں تمام مذہبوں پر فوقیت رکھتے تھے۔ فنون لطیفہ، مثلاً نقاشی، سنگ تراشی مجسمہ سازی، موسیقی اور دستکاری اور دوسرے ہنروں میں پوری دسترس حاصل کرچکے تھے۔ دورِ ساسانی میں زندگی کے ہر شعبے میں پابندیاں عائد ہوئیں تو ان سے نجات حاصل کرنے اور آزادیٔ فکر کے لئے تصوف کو ہی ایک بہترین راستہ سمجھا گیا۔

ایران میں تصوّف کے مراکز: صوفیائے کرام کی پوری فہرست پر نظر ڈالنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ نو اشخاص کے علاوہ جن کا تعلق ایران کے علاوہ دوسرے شہروں سے تھا۔ بقیہ تمام صوفیائے کرام کا مولد خراسان کے شہر یعنی مرو، ہرات، باورد، سمرقند، بسطام، نخشب، نیشاپور، طرس، ترمذ، مہنہ اور فرغانہ تھے۔ بدیں وجہ فی الواقع ایران کے

خاص مراکز خراسان اور ماوراء النہر تھے۔ اور گمان غالب ہے کہ اس کا چشمہ اور منبع شہر بلخ تھا۔ جو بدھ پیروؤں کا اہم ترین مرکز تھا۔ دوسرے مشائخ کا تعلق شیراز، اصفہان ورے، کرمانشان، کرمان، شوشتر، نہاوند اور البرو بیضاء سے تھا۔

قیاس چاہتا ہے کہ وہ حضرات خراسان کے صوفیاء سے روحانی سطح پر فیضیاب ہوئے ہوں گے۔ اور ان سے بہت متاثر ہو چکے تھے [۱]

گیارہویں صدی عیسوی میں صوفی میر محمد ابوالقاسم فندرسکی نے ہندوؤں کی معروف ترین کتاب یوگ وششٹ کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ یہ کتاب ہندوستان کے جوگیوں اور سنیاسیوں کے افعال، اشغال، آداب اور ریاضتوں کے طریقوں کے بارے میں بڑی اہمیت رکھتی تھی۔ دارا شکوہ کے زمانے میں بھی اسکو فارسی میں منتقل کیا گیا تھا۔ صوفی موصوف نے نہ صرف ترجمہ کیا تھا۔ بلکہ اس کی تفسیر بھی لکھی تھی۔ سعید نفیسی کا خیال ہے کہ ایران کے تصوف کے اصول جس دن سے ظہور میں آئے، ہمیشہ ہندوستان میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گئے اور ایران کے اکثر صوفی سلسلے چشتیہ، سہروردیہ قادریہ اور نقشبندیہ، موجودہ زمانہ تک نہ صرف ہندوستان کے مسلمانوں میں باقی ہیں بلکہ ہندوؤں اور خصوصاً بدھوں میں زیادہ رواج پذیر ہیں۔ اور اس سرزمین میں تصوف کا تعلق صرف مسلمانوں سے نہیں بلکہ ہندوؤں سے بھی ہے

اسلام کے عروج کے بعد ایران سے بدھ مت کا خاتمہ:۔ ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ ایران کے شمالی اور مشرقی علاقے جب مسلمانوں کے زیر اقتدار آ گئے۔ جن میں بدھوں کے مراکز، جیسے بلخ، بامیان اور قرب وجوار کے علاقے بھی شامل تھے، تو فاتحین نے وہاروں اور بت خانوں کے راہبوں سے سازش کر کے وہاں کے بدھوں سے اسی طرح جزیہ وصول کرنا شروع کیا جس طرح انہوں نے دوسرے مقامات میں غیر مسلموں کے ساتھ برتاؤ کیا تھا۔ اس وجہ سے رفتہ رفتہ ایران

[۱] سرچشمۂ تصوف در ایران ۱۰۷

کے پاس کے علاقوں سے بدھوں کا خاتمہ ہو گیا۔ حضرت عمر کے دورِ خلافت میں ۳۵ ۶۶ فارس کے علاقے جیسے عراق، اور مدائن اسلامی حکومت میں ملحق کر لئے گئے تھے۔

تصوف کی ابتداء۔ سب سے پہلے تصوف، تارک الدنیا، دیر نشین راہبوں اور ریاضت کش لوگوں میں ظاہر ہوا جن کو تازی لوگ "نساک" کہتے تھے۔ کیوں کہ عراق اور دجلہ، فرات کے ساحلوں میں بسنے والے ترسی لوگ بہت سے فرقوں میں منقسم ہو چکے تھے۔ ساسانی عہد کے اواخر اور اسلامی عہد کے اوائل میں ان فرقوں کے کچھ لوگوں نے ترک دنیا کر کے عبادت خانوں میں رہ کر دن رات عبادت و ریاضت میں مشغول رہنا شروع کر دیا انہوں نے دُنیا سے اپنا تعلق پوری طرح سے قطع کر لیا تھا۔ اور سخت جسمانی تکلیفیں اور صعوبتیں اُٹھاتے تھے۔

اس طرح سب سے پہلے تصوف کا عروج مشرق میں اور بعدہٗ مغرب یعنی شام، مصر اور سپانیا وغیرہ میں ہوا۔ ایران میں تصوف پر ایرانی رنگ نے غلبہ اور تسلط جما لیا۔ اور اس کے خلاف مغرب میں یونانی افکار یعنی نوافلاطونی وغیرہ افکار نے تصوف کو متاثر کیا۔

اس لئے تصوف کو تین مراکز میں منقسم کرنا چاہیے تا کہ مطالعہ میں آسانی ہو۔

(۱) تصوف در عراق و جزیرہ اس علاقے کا تصوف نصاریٰ، نسطوری، یعقوبی، صابئین اور مرقیوں کے اصول اور ابن دیصان وہرمس سے متاثر تھا۔

(۲) تصوف در ایران و ہندوستان:۔ یہاں کے تصوف نے ایرانی زردشت، مانوی، اور ہندوستانی بدھ کی تعلیمات کو جذب کیا تھا۔

تصوف در مصر، شام، مغرب و اندلس:۔ یہاں کا تصوف نوافلاطونی، یہودی اور اسکندرانی کے فلسفوں سے متاثر تھا۔

بڑی حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ایرانی تصوف کو "تصوف شرقی" کے نام سے بھی موسوم

کیا جا سکتا ہے۔ خلافت کے زیر نگیں آنے کے بعد بھی ایران میں بودھ لوگ رہتے تھے اور حالانکہ مسلمانوں نے ان کی بعض عمارتوں کو تہس نہس کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی تاہم ان کی یادگاریں زندہ جاوید بنی رہیں۔ یعنی بلخ اور روس کی سرزمین سے ایرانی تصوف کے صفِ اول کے تین بلخی بزرگ نمودار ہوئے۔ ابو اسحاق ابراہیم بن آدھم بن سلمان بن منصور بلخی (متوفی ۱۶۱ھ ۱۶۲، ۱۶۶ھ (۷۷۷، ۷۷۸، ، ۷۸۲ء) ابو علی شقیق ابن ابراہیم بلخی (متوفی ۱۷۴ھ/ ۷۹۰ء) عبدالرحمٰن حاتم بن عنوان عاصم المعروف بہ حاتم اصم متوفی ۲۳۸ھ/ ۸۵۲ء

ایرانی اور عراقی تصوف میں فرق:-

وہ مستشرقین جنہوں نے ایرانی تصوّف کو یہودی، نصاریٰ، نو افلاطونی، اسکندرانی اور مغربی تعلیمات کا پیرو بتایا ہے اور عراقی اور جزیرہ کے تصوف میں امتیاز نمایاں کیا ہے۔ وہ دو نکات کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ پہلا نکتہ تو یہ ہے کہ انہوں نے تصوف اور ملّتِ اسلامیہ کی تمام تعلیمات کو مساوی سمجھا ہے اور ان سب کے ماخذ کو ایک ہی سمجھا ہے۔ اور اس بات سے بھی قاصر رہے ہیں کہ ایران کے تصوّف کو عراق اور جزیرہ کے تصوف سے الگ سمجھتے اور دوسری طرف مغرب یعنی سوریہ، مصر، ہسپانیہ اور شمالی افریقہ کے تصوف کو الگ کرتے، حالانکہ ان تینوں طریقوں کے منابع جدا جدا تھے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اس بات کی طرف بھی توجہ نہیں دی گئی کہ ابن العربی ــــ کے تصوّف یا اصولوں کے ظہور کے بعد مغرب میں اور ان کے پیروؤں کا ایران سے قرب ہونے کی وجہ سے ابن العربی کے افکار، جو اسرائیلیات اور افکار مغرب کا چربہ تھے، روز بروز ایرانی تصوف میں سرایت کرتے گئے ــ یہاں تک کہ ایرانی تصوف پر غالب آ گئے۔ حالانکہ اس سے قبل ان افکار کا ایران پر کوئی اثر نہ تھا۔

ایران میں جلال الدین رومی پہلے شخص تھے۔ جنھوں نے ابن العربی کے بعض افکار کو قبول کیا تھا اور صدر الدین قونیوی اور نعمت اللہ ولی نے استحالیہ کو نمایاں درجہ عطا کیا۔

انہوں نے مغربی تعلیمات کے زیر اثر پرورش پائی تھی۔ اور ان کے بعد فخرالدین عراقی تھے۔ اس بنا پر ایرانی تصوّف میں تبدیلی واقع ہوئی اور اس نے دوسرا رنگ اختیار کیا۔ لیکن دوسرے علاقے، جو ایران سے الگ تھلگ ہو گئے اور ہندوپاک جہاں ابتدا ہی سے ایرانی تصوّف اپنی جڑ جما چکا تھا۔ زیادہ تر اپنی اصلی حالت میں قائم رہے۔ صرف نعمت اللہ ولی کے طریقے نے جو ابن العربی کے اصولوں سے متاثر تھے، جنوبی ہند میں رواج پایا۔ اس لئے ایران میں ان طریقوں کا بہت کم رواج ہوا جو ایرانی تصوّف سے بیگانہ تھے۔ جیسے طریقۂ قادریہ اور طریقۂ رفاعی جو نازیوں میں ظہور پذیر ہوا تھا۔

موجودہ زمانے تک تصوف کے اہم مراکز افغانستان اور ہندوستان و پاکستان ہیں اور ان ملکوں میں قدیم ایرانی طریقے یعنی سہروردی، نقشبندی، چشتی اور مجددی مروّج ہیں۔

اس بنا پر یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایران کے تصوّف کے طریقے کا نام طریقۂ ایران وہند رکھا جائے۔ تاکہ اس کی جغرافیائی حدود نمایاں ہو جائیں اور اصطلاحاً ایران سے ہماری مراد ایران کی جغرافیائی تقسیم ہے۔ یعنی نجد ایران اور ملک کا وہ کنارہ جو اصطلاحاً "فلات ایران" کہلاتا ہے۔ فلات، میدان مرتفع کو کہتے ہیں۔

لفظ صوفی کی تحقیق

ماخذ، نشوونما، اثرات

لفظ صوفی:۔ لفظ صوفی کے مادۂ اشتقاق کے بارے میں علماء میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیخ علی ہجویری کا بیان ہے "لوگوں نے اس رسم کی تحقیق کے بارے میں بہت سی باتیں کہی ہیں اور کتابیں تصنیف کی ہیں" بالعموم تصوّف کی کتابوں میں مندرجہ ذیل مادۂ اشتقاق سے بحث کی گئی ہے۔

۱۔ صفا، بمعنی پاکیزگی، صفائی قلب

۲۔ اہلِ صُفہ۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کئی ایسے مہاجر۔ فقیر تھے جو حق تعالیٰ کی بندگی اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور متابعت کی خاطر مسجد نبوی میں رہا کرتے تھے اور دنیا کے تمام اشغال اور بکھیڑوں کو ترک کر رکھا تھا۔ اور اپنی روزی کے بارے میں اللہ تعالےٰ پر یقین اور بھروسہ کئے ہوئے تھے۔

۳۔ صوفہ۔ ایک قدیم قبیلہ کا نام تھا۔ جو کعبہ کی خدمت پر مامور تھا۔

۴۔ صفوت القفا۔ گُدّی پر جو بال ہوتے ہیں ان کو صفوت القفا کہتے ہیں۔

۵۔ تھیوصوفیا۔ ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی حکمتِ الٰہی کے ہیں۔

۶۔ صُف۔ وہ لوگ جو ہمیشہ صفِ اول میں نماز ادا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

۷۔ صوفانہ۔ ایک قسم کا پودا ہوتا ہے۔

۸۔ صُوف۔ بمعنی پشمینہ یا اون۔

۹۔ صفوی۔ یہ اسم دراصل صفوی تھا، پھر وہ نقل مکان کیا گیا اور اس کو صوفی بنا لیا گیا۔

شیخ علی ہجویری فرماتے ہیں کہ لفظ صوفی کے مادۂ اشتقاق کے بارے میں ایک گروہ نے کہا ہے کہ صوفی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ صُوف کا لباس پہنتا ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس کو صوفی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اصحاب صُفہ کے ساتھ محبّت کرتا ہے۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ اسم لفظ صفا سے مشتق ہے۔

الغرض ہر مکتبِ خیال کے لوگوں نے اپنی رائے کی تائید میں طویل دلائل اور براہین پیش کرتے ہوئے بحثیں کی ہیں۔

تصوّف کے ماخذ:۔ لفظ تصوّف کی وضاحت مختلف عالموں نے اپنے نظریئے

کے مطابق کی ہے۔ شیخ علی ہجویری فرماتے ہیں، تصوّف نیک خو ہوتا ہے۔ جو زیادہ نیک ہے وہ صوفی ہے۔ خوش خلقی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک خدا کے ساتھ، دوسری مخلوق کے ساتھ۔ خدا کے ساتھ خوش خلقی اُس کی قضا پر راضی ہونا اور مخلوق کے ساتھ خوش خلقی خدا کے لیئے اِن کی صحبت کا بار اٹھانا، اور ان کے دوسرے حقوق کو ادا کرنا ہے۔ یہ دونوں صفتیں طالب کی ہیں۔ اللہ کی صفت طالب کی رضا اور ناراضی سے مُستغنی ہونا ہے۔ اور یہ دونوں اس کی وحدانیت کے پیشِ نظر اس سے متعلق ہیں۔ تصوّف آٹھ خصلتوں پر مبنی ہے۔ یعنی سخاوت و رضا و صبر و ایثار و غربت و صُوف پہنا و سیر و فقر۔ تصوّف کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ صوفی کے تمام حالات ظاہری و باطنی حق تعالیٰ کے ساتھ وابستہ اور درست ہوں یعنی صوفی کے حالات (مکاشفہ وغیرہ) اس کو اصلی حال (مشاہدۂ حق) سے غیر کی طرف نہ پھیریں۔ اور کج روی میں نہ ڈال دیں۔ اس لئے کہ جس شخص کا دل احوال کے پھیرنے والے (حق تعالیٰ) کا شکار ہو رہا ہے۔ اس کے حالات اس کو درجۂ استقامت راست روی سے نہیں گراتے اور دیدِ حق سے باز نہیں رکھتے۔

تصوّف اور زُہد میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ شیخ شہاب الدین سُہروردی فرماتے ہیں کہ "تصوّف فقر ہے اور زہد غیر فقر ہے۔ اور تصوّف غیر زہد ہے۔ پس تصوّف ایک اسم ایسا ہے جس میں فقر اور زہد کے معانی حاصل ہیں۔ صاف اور اضافات کے ساتھ جن کے بغیر آدمی صوفی نہیں ہوتا۔ خواہ وہ زاہد اور فقیر ہی کیوں نہ ہو۔"

تصوّف کے تین ماخذ (۱) تصوّف ہندوستانی فلسفہ اور بالخصوص ویدانت سے متاثر ہے۔ (۲) تصوّف کے مخصوص عقائد ایرانی الاصل ہیں۔ (۳) یہ عقائد نو افلاطونی فلسفے سے اخذ کئے گئے ہیں۔

ہندوستانی اثرات کی تردید میں نکلسن نے لکھا ہے کہ حالانکہ یہ تین صوفی یعنی ابراہیم بن آدم

جنہوں نے ترک دنیا کا تصور پیش کیا، شفیق بلخی نے توکل کا اور فضیل بن عیاض نے "محبت" کا تصور پیش کیا، خراسان یا ماوراء النہر کے باشندے تھے، اس لئے گمان غالب ہے کہ ان کا رابطہ بدھ فلسفے کے اصولوں سے رہا ہوگا، لیکن ان کے اقوال میں "فنا" کے عقیدے کا نام و نشان تک نہیں پایا جاتا جس تصور نے مابعد کے تصوف میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ اور جس کو وان کریمر اور دوسرے مستشرقین نے "نروان" کے تصور کے مماثل ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن نکلسن نے خود اس واقعہ کو نقل کیا ہے کہ ابراہیم بن آدم نے نو سال تک نیا صبور کے نزدیک ایک غار میں قیام کیا تھا یہ تصور اسلامی نہیں بلکہ ہندوستانی ہے۔

عیسائی مذہب کا اثر:۔ نکلسن کا بیان ہے کہ تصوف کا بنیادی اصول دنیا سے تنفر اور بے غرض عبادت ہے۔ حالانکہ یہ نظریہ بالکل نیا یا غیر متعارف نہ تھا لیکن وہ زاہد اور متقی مسلمان سے جو اللہ کی رحمانیت اور اس کی شفقت کے بجائے اس کی قوت اور قیامت کے دن کی سزا اور جزا کے خیالات سے بے حد متاثر تھے، بڑی حد تک اس نظریے سے ناواقف نہ تھے۔ قرآن کے تصور کے مطابق اللہ سختی سے گرفت کرنے والا، دسترس سے باہر، اور مطلق العنان فرماں روا ہے جو اپنے احکام کی بے چون وچرا مکمل اطاعت چاہتا ہے۔ اور جو انسانی جذبات اور خواہشات کا قطعی لحاظ نہیں رکھتا ہے۔ ایسا خالق اور مالک الملوک مذہبی وجدانیت کی تشفی نہیں کرسکتا تھا۔ اور اس لئے تصوف کی پوری تاریخ انسان اور خدا کے درمیان غیر فطری بے تعلقی اور بُعد کے خلاف احتجاج کے مانند ہے، جو تصور اس میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے نکلسن کا خیال ہے کہ صوفی عقائد کے مخرج اور منبع کے تلاش کے لئے ہمیں اسلام کے باہر جانے کی ضرورت

نہیں ہے حالانکہ تصوّف کے ابتدائی ارتقائی زمانے میں عیسائی اثرات کی اہمیت کو نظرانداز کرنا ایک بڑی بھول ہوگی۔ وجودیت کا جو رجحان ان میں بالعموم پایا جاتا تھا اور امتدادِ زمانہ سے -- جس نے اُن میں بڑی تبدیلیاں پیدا کردی تھیں، امیہ عہد اور عبّاسیہ عہد کے ابتدائی سو سال کے بعد تک اس تحریک میں تھوڑا بہت موجود تھا۔ اسلامی تصوّف کے ماخذ کیا ہیں؟ اس کا منبع اور مخرج کہاں تلاش کرنا چاہیے۔ ابنِ خلدون کے بیان کے مطابق تصوّف اُن مذہبی علوم میں سے ایک ہے جن کی ابتدا اسلام میں ہوئی۔ وہ لکھتا ہے۔

"صوفیا، کا طریقہ قدیم مسلمانوں میں جن میں وہ قابلِ مثال لوگ تھے، جیسے اصحابِ رسول، تابعین اور اُن کے بعد آنے والی نسلیں، سچائی اور نجات کا راستہ سمجھا جاتا تھا۔ زہد میں استقلال کے لئے، اللہ کی راہ میں سب کچھ ترک کر دینے کیلئے، دُنیاوی نمود و نمائش اور چمک دمک سے منھ موڑنے کے لیے، ترکِ لذّات، دولت اور اقتدار کے لئے جو بالعموم انسانی خواہشات کا مقصد ہوتی ہیں، تارک الدنیا ہونے کے لئے اور گوشۂ تنہائی میں ایک ایسی زندگی گذارنے کے لیے جو صرف اللہ کی خدمت کے لئے وقف ہو۔ یہی صوفیوں کے بنیادی اصول تھے، جو اصحابِ رسول اور ابتدائی دور کے مسلمانوں نے برتے یا ان میں پائے جاتے تھے۔ جب مسلمانوں کی دوسری نسل میں اور اس کے بعد لہو و لعب کا ذوق ہر طرف عام ہونے لگا۔ اور لوگ اُن سے بچنے کے لیے کوشاں نہ رہے، تو جن لوگوں نے زہد و تقویٰ کو اپنا مقصدِ زندگی بنایا تھا، اُنھیں صوفیا یا متصوفہ خطاب سے موسوم کیا جانے لگا۔"

مجملاً مستشرقین اور علمائے اسلام نے اس سلسلے میں مختلف آرا پیش کیے ہیں اور مجموعی طور پر اس بارے میں چار قسم کے خیالات پائے جاتے ہیں۔ کچھ لوگوں کا

خیال ہے کہ تصوّف، یونانی فلسفہ یا نو افلاطونی فلسفے کے زیر اثر پیدا ہوا۔ پروفیسر نکلسن نے اس خیال کی پُر زور تائید کی ہے اور اپنی تصانیف میں حکمائے یونان اور صوفیائے کرام کے خیالات میں مشابہت تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ یونانی تصوّف کے بارے میں ڈاکٹر تارا چند کی رائے ہے کہ یونانی اور رومی تصوّف

خود ہندوستانی تصوّف سے متاثر تھے اور یونان اور روم کے تصوف کا ماخذ ہندوستانی تصوّف ہے۔

ویدانت[1] کا اثر:۔ ڈوزی (DOZY) اور وان کریمر (VON KREMER) جیسے مستشرقین کے خیال میں تصوف، فلسفۂ ویدانت سے ماخوذ ہے۔ پروفیسر محمد حبیب کی رائے ہے کہ تصوّف اسلام سے کئی سو برس پہلے انسانی فکر میں پیدا ہو چکا تھا۔ اور انہوں نے دارا شکوہ کے خیالات کی حمایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تصوّف کی اوّلین مستند تشریح اپنشدوں میں ملتی ہے۔ دارا شکوہ نے مجمع البحرین کے مقدمہ میں لکھا ہے۔

"بے حزن واندوہ دارا شکوہ کہتا ہے کہ حقیقتوں کی حقیقت کو دریافت کرنے کے بعد اور صوفیوں کے حقیقی مذہب کے رموز اور نکات کی تصدیق کرنے کے بعد اور اس عطیۂ اعظمیٰ کو حاصل کرنے کے بعد، میری یہ خواہش ہوئی کہ ہندوستان کے موحدوں کے مذہبی اصولوں کی تحقیق و تدقیق کی جائے۔ اور ہندوستان کے عالموں اور کامل بزرگوں سے جنھوں نے ریاضتِ شاقہ اور ذہانت کے ذریعہ خدا تک رسائی حاصل کر لی تھی۔ بار بار ملنے اور ان سے بحث و مباحثہ کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہونچا کہ حق تعالیٰ کی دریافت اور شناخت کے ذریعوں میں ان دونوں (اسلام اور ہندو دھرم) کے ذریعوں میں تفاوتِ لفظی کے علاوہ کوئی دوسرا فرق نہیں ہے۔ لہٰذا دونوں

---

[1] ویدانت کے معنی تصوّف کے ہیں۔ ہفت تماشا:- ۶۲

فرقوں کے خیالات وافکار کو، جن کا علم حق شناسوں کے لئے لازمی اور سودمند ہے، جمع کرکے اور ان کی تطبیق کرکے میں نے ایک رسالہ تیار کیا اور اس کا نام مجمع البحرین رکھا یعنی دو سمندروں کا آپس میں ملنا۔ کیوں کہ یہ رسالہ حق شناسوں کے دو گروہوں کی سچائی اور عقلمندی کا مجموعہ ہے۔"

دراصل یہ رسالہ ہندو تہذیب و مذہب اور اسلام کا تقابلی مطالعہ ہے جس کے ذریعہ دارا شکوہ نے بہت سی غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی تھی۔

اس رسالے میں عناصر، حواس، شغل، صفات اللہ تعالیٰ، روح، بادہا، عوالم اربعہ، آواز، نور، رویت، اسماء اللہ تعالےٰ، نبوّت وولایت، برہمانڈ، جہات، آسمانوں، زمینوں، قسمت زمین، عالم برزخ، قیامت، مکتی، روز وشب، اور ادوار کے بارے میں تصوف اور یوگ کے خیالات جمع ہیں اور دونوں کے خیالات اور افکار میں مطابقت اور مشابہت ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لہٰذا یہاں اس رسالے کے مماثل موضوعات کا تفصیلی جائزہ روح موضوع اور بحث کے سمجھنے میں ممد اور معاون ثابت ہوگا۔

دارا شکوہ کا بنیادی فلسفہ یہ تھا۔ " ز ہمہ اوست ظاہر دہمہ از وست جلوہ گر، اول اوست وآخر اوست وغیراو موجود نباشد"

تمام چیزیں اس کی مظہر ہیں اور تمام چیزوں کا وہ خالق ہے۔ ازلی اور ابدی اس کی ذات ہے اور وہی ہر شے میں جلوہ گر ہے۔"

اسی طرح ہندوؤں کے عقائد کے بارے میں مرزا قتیل رقمطراز ہے کہ چوں کہ ہندوؤں کا مذہب تصوّف کا تابع ہے۔ اس لئے ہر صورت کو خدا کا مظہر سمجھتے ہیں، وہ ذات جو تمام قیود سے آزاد ہے بلا شبہ وہی نمون ہے، انسانی صورت میں ظاہر ہوتی ہے [1]

---

[1] ہفت تماشا:- ۱۰

(۱) بیان عنصر، داراشکوہ کا بیان ہے کہ عناصر پانچ قسم کے ہیں۔ اور تمام دنیاوی مخلوق کا مادۂ وجود یہی پانچ عناصر ہیں۔ اول، عنصرِ اعظم، جس کو اہلِ شریعت عرشِ اکبر کہتے ہیں۔ دوم، ہوا، سوم، آگ، چہارم پانی اور پنجم، خاک۔ ہندوستانی زبان میں اِن عناصر کو پنج بھوت (पंचभूत) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

یعنی اکاش (आकाश)، وائیور (वायु)، تیج (तेज)، جل (जल) اور پرتھوی (पृथ्वी) اور آکاش تین طرح کے ہیں، بھوت آکاش (भूत आकाश)، من آکاش (मन आकाश)، اور چت آکاش (चित्त आकाश)، جو عناصر کو احاطہ کرنے والا ہے اس کو بھوت آکاش (भूत आकाश) کہتے ہیں اور جو تمام موجودات کا احاطہ کئے ہوتے ہے من آکاش (मन आकाश) کہلاتا ہے اور جو سب پر حاوی، محیط اور ہر جگہ ہے، وہ چت آکاش (चित्त आकाश) کہلاتا ہے۔ چت آکاش قائم دائم ہے۔ قرآن اور وید میں کوئی آیت یا شلوک نہیں ملتا جس سے اس کا فنا اور نیست و نابود ہونا ثابت ہوتا ہو۔ چت آکاش سے جو پہلی چیز وجود میں آئی وہ عشق یا محبت تھی جو ہندوستانی زبان میں مایا (माया) کے نام سے موسوم ہے۔ قرآن میں اس کی دلیل موجود ہے "میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، بعد میں میری خواہش ہوئی کہ مجھے جانا جائے، اس لیے میں نے اپنی شناخت کروانے کے لیے مخلوق کو پیدا کیا۔" اور عشق سے روحِ اعظم یعنی جیو آتما (जीव आत्मा) پیدا ہوئی جس کو حقیقتِ محمدی یعنی (روحِ محمدی) کہتے ہیں۔ اور اس میں اُس "روحِ کل" کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ ہندوستانی موحدین اُس کو ہرن گربھ (हिरण्यगर्भ) اور اوستھات آتمن (अवस्थातात्मन) کہتے ہیں۔ جو اُن کی فضیلت کی نشان دہی کرتی ہے۔ اس کے بعد ہوا کا عنصر ہے جس کو نفس الرحمٰن کہتے

ہیں اور جس سے دُنیاوی ہوا جنم لیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے وجود سے جب وہ باہر نکلی تو جسم میں قید ہونے کی بنا پر گرم نکلی اور اس سے آگ پیدا ہوئی۔ اور چوں کہ اس ہوا (نفس) میں رحم اور اتحاد کے اوصاف موجود تھے، اس لئے سرد ہوگئی اور آگ سے پانی پیدا ہوا۔ چوں کہ آگ اور ہوا اپنی نزاکت کی وجہ سے محسوس نہیں کئے جاسکتے اور ان کی بہ نسبت پانی کو محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اس وجہ سے بعض کا کہنا ہے کہ پہلے پانی پیدا ہوا اور اس سے خاک کا عنصر وجود میں آیا، اور اس خاک کو پانی کے جھاگ کے مثل بتایا گیا ہے۔ اور اُس دودھ کی طرح ہے جسے آگ میں رکھا جائے تو اس میں اُبال آتا ہے اور اس سے جھاگ نکلتا ہے۔

اس کے برعکس، قیامت کبریٰ، جس کو ہنود مہاپرلے (महा प्रलय) کہتے ہیں، پہلے خاک کو فنا کیا جائے گا اور پانی اس کو اپنے میں جذب کرے گا اور پانی کو آگ خشک کردے گی، اور آگ کو ہوا ٹھنڈا کردے گی۔ اور مہا آکاش میں ہوا، روحِ اعظم میں جذب ہوجائے گی۔ یعنی ہر چیز پانی ہے[1] خدا تعالیٰ کے چہرے کے سوا، جو مہا آکاش ہے، جو بھی شے دُنیا میں ہے، وہ فنا ہوجائے گی۔ صرف اللہ تعالیٰ کا وجود باقی رہ جائے گا۔ جو صاحبِ جلال وکرم ہے۔ قرآن کی ان دونوں آیتوں میں ہر شے کے فنا ہونے کی دلیل موجود ہے۔ اور اسی مہا آکاش کی نشان دہی کرتی ہے جو لافانی ہے۔ اور مہا آکاش سے مراد، اس ذاتِ مقدس کے بدن سے ہے۔ ہندی زبان میں خاک کو دوی (दिवी) کہتے ہیں۔ کیوں کہ تمام اشیاء اسی سے پیدا ہوئی ہیں اور پھر تمام چیزیں واپس اسی میں چلی جاتی ہیں۔ قرآن میں آیا ہے "تم کو خاک سے پیدا کیا، اور دوبارہ خاک میں ملادوں گا۔ اور پھر اس خاک سے تم کو زندہ کردوں گا۔"

(٢) **حواس کا بیان**:- اِن پانچ عناصر کے مطابق پانچ حواس (حواسِ خمسہ) ہیں جن کو اہلِ ہند پنچ اندری (पंच इन्द्रिय) کہتے ہیں۔ شامّہ، ذائقہ، باصرہ،

---

[1] ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق مخلوق کے وجود میں آنے سے ماقبل پانی کے سوا کچھ بھی نہ تھا۔
ہفت تماشا: ٥

سامعہ اور لامسہ اِن کو ہندی زبان میں گھران (घ्राण) رسنا (रसना)
چکشو (चक्षु) شروتر (श्रोत्र) اور توک (त्वक) کہتے ہیں۔ اور ان کے احساسات
کو گندھ رس (गंध रस) روپ شبد (रूप शब्द) اور سپرش (स्पर्श) کے
ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ حواس خمسہ میں سے ہر ایک حِس کا مخرج ایک ہی جنس سے ہے اور یہ
ایک دوسرے سے منسوب ہیں۔ اسی لیے شامہ کا تعلق خاک سے ہے کیوں کہ خاک کے علاوہ
حواس خمسہ میں سے کسی حِس میں بھی سونگھنے کی قوت نہیں پائی جاتی۔ ذائقہ کا تعلق پانی سے ہے
کیوں کہ پانی کا ذائقہ ہماری زبان محسوس کر سکتی ہے۔ باصرہ کا تعلق آگ سے ہے کیوں کہ
رنگوں کا احساس صرف آنکھ کر سکتی ہے اور نورانیت دونوں میں ظاہر ہے اور لامسہ کو ہوا
سے نسبت ہے۔ کیوں کہ تمام ظاہری چیزوں کا احساس ہوا کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے اور
سامعہ کا تعلق عنصر اعظم سے یعنی مہا آکاش جس کے ذریعہ ہم آوازیں سنتے ہیں۔ اور
کان کے راستے سے صرف اہلِ دل لوگوں پر مہا آکاش کی حقیقت ظاہر ہوتی ہے۔ جبکہ دوسرا
کوئی اس کا احساس کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ یہ شغل صوفیوں اور ہندو موحدین میں مشترک
ہے صوفیاء اس کو "شغل پاس انفاس" کہتے ہیں اور ہندو اپنی اصطلاح میں "دھیان ध्यान"
کہتے ہیں۔ لیکن حواسِ باطن بھی پانچ ہیں حِسِ مشترک، متخیلہ، متفکرہ حافظہ اور واہمہ۔ اور
ہندوؤں میں چار ہیں۔ بدھی (बुद्धि) مانس (मानस) اہنکار (अहंकार) چت (चित्त)
اور ان چاروں کے مجموعہ کو انتہ کرن (अन्तःकरण) کہتے ہیں۔ در آخر الذکر کو پانچواں
جس سمجھنا چاہیے۔ چت کو ست پرکرتی (सत प्रकृति) کہتے ہیں اور اس کی عادت
پالوں کے مانند ہے۔ اگر پیر نہ ہوں، تو چت دوڑنے سے محروم ہوتا ہے اور بدھی یعنی۔
عقل۔ اور عقل وہ ہے کہ جو خیر کی طرف جاتی ہے اور شر سے دور رہتی ہے۔ دوسرا من ہے
یعنی دل اس میں دو قوتیں پائی جاتی ہیں، سنکلپ وکلپ (संकल्प ।विकल्प)

یعنی عزم اور فسخ تیسرا چت ہے، جو دل کا پیغامبر ہے۔ اس کا کام اِدھر اُدھر بھٹکنا ہے اور وہ خیر و شر کی تمیز نہیں کرتا۔ چوتھا، اہنکار ہے جو چیزوں کو خود سے منسوب کرتا ہے۔ اہنکار، پرم آتما (परमात्मा) کی صفت ہے کیونکہ اس میں مایا (माया) کے اوصاف موجود ہیں جس کو اپنی اصطلاح میں انہوں نے "عشق" کا نام دیا ہے اہنکار بھی تین قسم کے ہیں۔ ساتوک (सात्विक) راجس (राजस) اور تامس (तामस) اہنکار ساتوک یعنی گیان سروپ (ज्ञान स्वरूप) جو اعلیٰ مرتبے کے مترادف ہے اور یہ وہ مرتبہ ہے کہ پرم آتما کہتی ہے۔ ہر چہ ہست ہمہ منم (جو کچھ بھی ہے وہ میں ہوں) اور یہ وہ مرتبہ ہے جب ہر چیز احاطہ میں آجاتی ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے۔ اول وہی ہے آخر وہی ہے وہ ہی باطن ہے۔ دوم، اہنکار راجس (अहंकार राजस) مادھیم (माध्यम) متوسط درجہ ہے جس حالت میں ایک عابد جیو آتما (जीव आत्मा) کو نظر میں رکھ سکتا ہے۔ میری ذات جسم اور عناصر کے قیود سے آزاد ہے اور جسم کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے" قرآن میں آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ بے نیاز ہے اور دُنیا کی کسی چیز کی اسے ضرورت نہیں ہے"

سوم۔ اہنکار تامس، آدھم (अधम) اوِدیا (अविद्या) کا نچلا طبقہ ہے یعنی خدا تعالےٰ کے وجود کی عبودیت کا مرتبہ، اور اس کی کمتریت اس حقیقت کے سبب سے ہے کہ انسان اپنے انتہائی زوال، تقید اور غلامی کی وجہ سے نادانی، جہالت اور غفلت کے اوصاف کو خود سے منسوب کر لیتا ہے۔ اور اپنی حیات پر نظر رکھتے ہوئے کہہ اٹھتا ہے "من" و "تو" (میں اور تو) اور اس طرح یگانگی اور اتحاد کے مرتبے سے دور ہو جاتا ہے قرآن کریم میں آیا ہے کہ اے محمدؐ کہہ دو "میں تمہاری طرح فنا ہونے والا ہوں یعنی میں بھی تمہاری طرح ایک انسان ہوں"۔ چنانچہ بششٹ کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالےٰ نے چاہا کہ اس کا تعین ہو تو یہ سوچتے ہی فی الفور وہ پرم آتما کے رتبے

میں منتقل ہوگیا۔ اور جب یہ ارادہ زیادہ راسخ ہوگیا تو اہنکار کا رتبہ حاصل کرلیا۔ اور جب دوبارہ اس میں ارادے کا اضافہ ہوگیا۔ تو مہاتتو یعنی "عقلِ کل" کا نام پایا۔ اور سنکلپ اور مہاتتو سے من (मस्तिष्क) کو پیدا کردیا گیا جس کو پرکرتی (प्रकृति) بھی کہتے ہیں اور سنکلپ، من سے پانچ گیان اندریان یعنی، شامہ، لامسہ، باصرہ، سامعہ، اور ذائقہ ظہور پذیر ہوئیں۔ اور سنکلپ اور پانچوں گیان اندریوں کے مجموعے سے اعضا اور اجسام تخلیق کئے گئے۔ اور اس مجموعہ کو بدن کہتے ہیں۔ اس لئے پرم آتمانے جس کو الواالارداح بھی کہتے ہیں، جس کا پہلا ظہور حقیقتِ محمدیؐ ہی اور ثانوی ظہور مظہر روح القدس یعنی جبرئیل امین ہیں) یہ تمام قیود اپنی مرضی سے خود پر لازم کرلئے اور اپنے کو ان میں مقید کرلیا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہ ریشم کا کیڑا اپنے لعاب دہن سے ریشم کے تلتے نکالتا ہے لیکن خود بھی اس میں مقید ہوجاتا ہے۔ لہذا اللہ تعالےٰ نے یہ تمام خیالی قیود (پابندیاں) خود سے پیدا کئے اور خود ان میں مقید ہوگیا۔ اس مثال کو اسطرح بیان کیا جاسکتا ہے جیسے کہ ایک درخت کا بیج جو اپنی ذات سے ہی درخت کو جنم دیتا ہے۔ درخت میں داخل ہوتا ہے، شاخوں، پتوں اور پھولوں میں رہتا ہے۔ (اس لئے ہمارے خدا نے اپنے کو دنیا میں محصور کر رکھا ہے) لہذا یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ اس عالم کے وجود میں آنے سے پہلے وہ اپنی ذات میں پنہاں تھا۔ اور اب اس کی ذات عالم میں پنہاں ہے۔

(۳) **شغل کا بیان**:۔ حالانکہ ہندوستان کے موحدین کے نزدیک کئی قسم کے اشغال ہیں لیکن وہ بہترین شغل اجپا (अजपा) کو سمجھتے ہیں۔ وہ شغل یہ ہے کہ جو ہر ذی حس (ذی حیات) چیزوں سے سونے اور جاگنے کی حالت میں بلا کسی ارادے یا اختیار کے ہمیشہ اور ہر لمحہ صادر ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں آیا ہے۔ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کی تعریف و توصیف کے بیان میں رطب اللسان نہ ہو۔ لیکن تم ان کی حمد (۱) کو نہیں

سمجھ سکتے"۔ اس آیت میں بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ ملتا ہے سانس کی آمد و رفت کی دو طریقوں سے وضاحت اور تشریح کی گئی ہے جو سانس باہر آتی ہے۔ او (وہ 3ॅ) کہلاتی ہے اور جو اندر جاتی ہے "من" (میں मन) کہلاتی ہے۔ یعنی (او منم (میں وہ ہوں) صوفیا دو الفاظ کا شغل کرتے ہیں۔ ہو اللہ اور ان کا خیال ہے کہ جب سانس اندر جاتی ہے تو "ہو" ظاہر ہوتا ہے اور جب یہ باہر نکلتی ہے تو اللہ۔ یہ دو الفاظ ہر ذی حیات شے کی سانس کے ساتھ جاری ہیں لیکن ان کو اس حقیقت کا احساس نہیں ہوتا ہے۔

(۴) اللہ تعالےٰ کے اوصاف کا بیان:۔

صوفیا کے نزدیک اللہ تعالےٰ میں دو صفات پائے جاتے ہیں۔ جلال اور جمال۔ جو تمام کائنات کو محیط کئے ہوئے ہیں۔ ہندوستان کے فقراء کے نزدیک تین اوصاف ہیں کہ ان کو تری گن (त्रिगुण) کہتے ہیں۔ ستو (सत्त्व)، رج (रज) اور تم (तम) یعنی تخلیق، بقاء اور فناء صوفیائے نے بقاء کی صفت کو جمال کے اوصاف میں دیکھا اور اس پر اعتبار کرلیا۔ کہ وہ جمال کی صفت ہے لیکن چونکہ تینوں قوتوں میں سے ہر ایک قوت ایک دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ اس لئے ہندو فقراء نے ان تینوں اوصاف کو تری مورتی (त्रिमूर्ति) کا نام دیا ہے۔ یعنی برہما وشنو، اور مہیش۔ جو صوفیا کی اصطلاحات میں جبرئیل، میکائیل اور اسرافیل کے مترادف ہیں۔ برہما یا جبرئیل، میں چیزوں کے پیدا کرنے کی قوت ہے لے دوسری قوت تمام موجودات کے تحفظ کی ہے جو وشنو یا میکائیل سے منسوب کی جاتی ہے۔ اور تیسری قوت ہر چیز کو فنا کرنے کی ہے جس کے لئے مہیش یا اسرافیل مشہور ہیں۔ پانی، ہوا، اور آتش بھی انہی تینوں موکلوں سے منسوب ہیں۔ پانی کا تعلق جبرئیل سے ہوا کا اسرافیل سے اور آگ کا میکائیل سے اور یہ تینوں چیزیں تمام جانداروں میں ظہور پذیر ہیں۔ لہٰذا برہما۔ جو پانی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے وہ کلام

لے نیز ملاحظہ ہو ہفت تماشا ۴۰ شاہ محمد غوث۔ بحر الحیات ۶۸-۷۰

الٰہی کے مظہر کا سبب بنا اور قوتِ گویائی بھی اسی سے ظاہر ہوئی اور وشنو جو آگ ہے، اس سے آنکھ روشنی، نور، اور بینائی کا وجود ہوا۔ اور مہیش، جو سانس ہے۔ دو نتھنوں کی ساخت کا باعث ہوا یعنی دو سانس۔ اگر وہ بند ہو جائیں تو موت واقع ہو جاتی ہے۔

تری گن جو اللہ تعالےٰ کے تین اوصاف ہیں، یعنی ایجاد، بقا اور فنا۔ برہما، وشنو اور مہیش کے روپ میں ظاہر ہوتے۔ جو اوصاف تمام کائنات میں ظاہر ہیں۔ پس مخلوق وجود میں آتی ہے، مقررہ وقت تک قائم رہتی ہے اور بالآخر فنا ہو جاتی ہے۔ سکتی (शक्ति) یا تینوں محولہ بالا اوصاف کی داخلی قوت کو تری دیوی (त्रिदिवी) کہتے ہیں۔ اس کے بعد تری مورتی (त्रिमूर्ति) نے برہما، وشنو، مہیش کو جنم دیا۔ جبکہ تری دیوی نے سرسوتی پاربتی اور لچھمی کو جنم دیا۔

(۵) **روح کا بیان**:۔ روح دو قسم کی ہے۔ پہلی عام روح، اور دوسری ابوالارواح جن کو ہند دفقرا، آتما (आत्मा) اور پرم آتما (परमात्मा) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ وہ روح جس میں ارواح شامل ہیں، پرم آتما یا ابوالارواح کہلاتی ہے پانی اور لہروں کے آپسی تعلقات کی طرح روح اور جسم میں نسبت پائی جاتی ہے۔ یا جس طرح آتما اور شریر (शरीर) کا تعلق ہے۔ لہروں میں مکمل امتزاج کو ابوالارواح یا پرم آتما کہا جا سکتا ہے جبکہ پانی صرف اللہ کے وجود شدھ اور چیتن (चेतन) کے مترادف ہے۔[1]

(۶) **ہوا کا بیان**:۔ انسانی جسم میں ہوا محرک ہے۔ اس کے پانچ مقامات ہیں، اس لئے اس کے پانچ نام ہیں۔ پران (प्राण) آپان (अपान)، سمان (समान) اُودان (उदान) اور ویان (व्यान)

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مجمع البحرین (فارسی):۔ ۸۸

(۱) پران، ہوا کی وہ حرکت ہے جو نتھنوں سے پاؤں کے انگوٹھے تک متحرک ہے اس میں سانس لینے کی قوت پائی جاتی ہے (۲) آپان، جو سرین سے عضوِ مخصوص تک متحرک اور ناف کو محیط کئے ہوتے ہے۔ اور اس کے علاوہ زندگی کا سبب ہے۔ (۳) سمان، ناف اور سینہ کے اندر حرکت کرتی ہے۔ (۴) اودان گلے سے دماغ تک متحرک ہے اور آخری (۵) دیان روہ ہوا ہے، جو ظاہر اور باطن ہر شے میں سرایت کرتی ہے۔

(۷) چار عالموں کا بیان :-

بعض صوفیاء کے اقوال کے مطابق عالم، جن سے ہر جاندار کا گزرنا ناگزیر ہے تعداد میں چار ہیں، یعنی ناسوت جبروت، ملکوت اور لاہوت، اور کچھ لوگ پانچ بتلاتے ہیں، اور اس میں عالمِ مثال کو شامل کرتے ہیں۔ ہندو فقراء کے خیال کے مطابق اوستھات (अवस्थाएं) چار عالموں کے لئے مستعمل ہے۔ وہ چار عالم یہ ہیں۔ جاگرت (जाग्रत) سوپن (स्वप्न) سُوشپتی (सुषुप्ति) اور تریا (तुरिया) جاگرت، ناسوت کے برابر ہے (عالم ظاہری و بیداری) سپن، ملکوت (عالمِ ارواح اور خواب) سکھوپت، جبروت کے مترادف ہے۔ یہ مقام وہ ہے جس میں ہر دو عالم اور "من" اور "تو" کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ چاہے آنکھ کھول کر دیکھو یا بند کر کے ان دونوں مذاہب کے بہت سے فقراء اس عالم سے باخبر نہیں ہیں۔ چنانچہ جنید بغدادی فرماتے ہیں۔ تصوف آں بود کہ ساعتے نششتی بی تیمار (ایک لمحہ بنا تیمار دار کے بیٹھنے کا نام تصوف ہے) اور اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ اُس وقت عالم ناسوت اور ملکوت کا خیال تک ذہن میں نہ آئے اور تریا، لاہوت کے مساوی ہے یعنی محض ذات باری تعالےٰ مراد ہے۔

(۸) آواز کا بیان :- آوازِ اللہ تعالےٰ، جو رحمان ہے، کی اُسی سانس سے پیدا ہوتی ہے جس کا ظہور لفظ "کن" سے ہوا تھا۔ ہندوستان کے فقراء اس آواز کو سنسوتی

کہتے ہیں۔ اور ان تمام آوازوں، صوتوں اور صداؤں کا مخرج وہی آواز ہے۔ ہندوستانی فقراء کے اقوال کے مطابق یہ آواز جو ناد (नाद) کہلاتی ہے۔ تین قسموں کی ہیں۔ پہلی اناہت (अनाहत) یعنی وہ آواز جو ہمیشہ سے تھی، اب بھی ہے اور مستقبل میں بھی رہے گی۔ اور صوفیاء کرام اس آواز کو "آوازِ مطلق" اور سلطان الاذکار کہتے ہیں جو کہ ابدی ہے۔ مہا آکاش کے احساس کا ذریعہ ہے۔ یہ آواز ہر شخص نہیں سن سکتا۔ لیکن اِن دونوں مذہبوں کے اکابر اس سے آگاہ ہیں۔ دوسری آہت (आहत) یہ وہ بے ترتیب آواز ہے جو دو چیزوں کو آپس میں ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ تیسری، شبد (शब्द) جو الفاظ کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور شبد آواز کو سنسوتی سے منسوب کیا جاتا ہے اور مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق اس آواز سے اسم اعظم پیدا ہوتا ہے جس کو ہندو وید مکھ (वेद मुख) کہتے ہیں۔ یا اوم (ओम्) کا منبع ہے۔ اسم اعظم سے مراد وہ قوت ہے جو تخلیق، بقا اور فنا، ان تینوں اوصاف سے متصف ہے۔ اور فتحہ ضمہ اور کسرہ جن کے مرادف اکار (अकार) اوکار (उकार) اور مکار (मकार) ہیں۔ اسی سے ظاہر ہوتی ہیں۔ ہندو اس آواز کو ایک مخصوص علامت سے یاد کرتے ہیں جو ہمارے اسم اعظم سے بہت مشابہ ہے اور جس میں پانی، ہوا، اور خاک اور ذاتِ مطلق اور توحید کے عناصر کی علامتیں پائی جاتی ہیں۔

(۹) نور کا بیان:-

نور تین قسم کے ہیں۔ جمال، جلال، اور تیسرا نور بے رنگ ہوتا ہے۔ اور صرف اُن برگزیدہ بندوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ جن پر اللہ تعالےٰ اپنا فضل و کرم فرماتا ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے۔ "اللہ تعالےٰ زمینوں، آسمانوں کا نور ہے" ہندو فقراء اِن انوار کو جیوتی سروپ (ज्योतिस्वरूप) سوا پرکاش (स्व प्रकाश) اور سواں

پرکاش (स्वास प्रकाश) کے نام سے موسوم کرتے ہیں یہ نور بذات خود منوّر ہے چاہے دُنیا میں اس کا ظہور ہو یا نہ ہو، چنانچہ صوفیاء اور ہند و فقراء اس نور کی تعبیر "منور" سے کرتے ہیں اور اس سے نور علیٰ نور کا تصوّر پیدا ہوتا ہے۔ [۱]

(۱۰) رویت کا بیان :-

خدا تعالےٰ کے رویت مبارک کو فقرائے ہنود ساکشات (साक्षात) کہتے ہیں یعنی انسانی آنکھ سے اللہ تعالےٰ کا دیدار کرنا۔ اللہ تعالےٰ کے دیدار کے بارے میں چاہے اِس دنیا میں یا دوسری دُنیا میں ہر مذہب اور ملّت کی کتابوں میں ذکر پایا جاتا ہے۔ اور ہر فرقے اور مِلل کے لوگ اس بات پر عقیدہ رکھتے ہیں [۲]

(۱۱) اللہ تعالےٰ کے نام :-

اللہ تعالےٰ کے لاتعداد اور بے شمار نام ہیں۔ اور ادراک و فہم کے باہر ہیں۔ ہندو فقراء کی زبان میں اُس ذاتِ مطلق، پاک، غیب الغیب، اور حضرتِ واجب الوجود کو آسنگ (असंग)، نِرگن (निर्गुण)، نِرنکار (निरंकार)، نرنجن (निरंजन)، ست (सत) اور چِت (चित) کہتے ہیں۔ اگر علم کو بھی اس سے منسوب کر دیا جائے تو فقراء ہنود اس کو چیتنیہ (चैतन्य) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اسم الحق، کو اننت (अनन्त) اور قادر کو سمرتھ (समर्थ) اور سمیع کو شروتا (श्रोता) اور بصیر کو د (द्रष्टा) کہتے ہیں اور اگر حق تعالےٰ سے روح کو منسوب کریں تو وہ لوگ اس کو وکتا (वक्ता) کہتے ہیں۔ اللہ کو اوم (ओम्) اور ہو، کو سار (स:)، اور فرشتہ کو دیوتا کہتے ہیں اور مظہر اتم کو اوتار۔ اور اوتار کے معنی مظہر کے ہیں۔ یعنی قدرتِ الٰہی جو اس میں ظاہر کرے اور اس کی وجہ سے جو چیز نظر آئے۔ وہ چیز بنی نوع انسان میں سے کسی میں اس وقت ظاہر نہ ہو۔ وحی کو

۱؎ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مجمع البحرین (فارسی)، ص ۹۳-۹۵ ۲؎ ایضاً: ۹۶-۹۸

آکاش وانی (आकाशवाणी) کہتے ہیں۔ ہندو الہامی کتابوں کو وید کہتے ہیں۔ پریوں کو اپسرا (अप्सरा)، شیطان کو راکھش (राक्षस) اور آدمی کو منشیہ (मनुष्या) اور ولی کو رشی اور نبی کو مہا سدھ (महासिद्ध) کہتے ہیں۔

(۱۳) **بیان برہمانڈ** (ब्रह्माण्ड) برہمانڈ سے مراد "کل" کے ہیں [1]

(۱۴) **بیان جہات**: مسلمان موحدین نے مشرق، مغرب، شمال، جنوب، فراز اور نشیب کو علیحدہ علیحدہ سمتیں مانی ہیں۔ اسی لئے ان کے مطابق چھ سمتیں ہیں جبکہ ہندو حکما کے حساب سے مجموعی طور سے دس سمتیں ہیں۔ وہ لوگ مشرق، مغرب، شمال، جنوب کے درمیان کے حصے کو بھی الگ الگ ایک سمت مانتے ہیں۔ اس لئے ان کو دس دشا (दस दशा) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

(۱۵) **آسمانوں کا بیان**: آسمان جن کو گگن (गगन) کہتے ہیں ہندوؤں کے مطابق تعداد میں آٹھ ہیں۔ ان میں سات سات سیاروں کے مقام ہیں۔ یعنی زحل، مشتری، مریخ، شمس، زہرہ، عطارد اور قمر۔ ہندو ان سات ستاروں کو نکشتر (नक्षत्र) یعنی سنیچر (शनि)، برسپت (वृहस्पति)، منگل (मंगल)، سورج (सूर्य)، شکر (शुक्र)، بدھ (बुद्ध) اور چندرمس (चन्द्र) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور وہ آسمان جس میں ساتوں سیارے ہیں، آٹھواں شمار کیا جاتا ہے۔ یا حکما، مقررہ ستاروں کے کرہ کو فلکِ ثوابت کہتے ہیں۔ اور مسلمان اپنی اصطلاح میں کرسی کہتے ہیں۔ قرآن میں آیا ہے "اس کی کرسی (تخت) زمینوں اور آسمانوں کے اوپر محیط ہے۔" اور نویں کو جو مہا آکاش کہلاتا ہے۔ اس کا شمار آسمانوں میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ سب پر محیط ہے اور کرسی، آسمانوں اور زمینوں کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔

---

[1] برائے تفصیل دیکھئے مجمع البحرین ۱۰۲

(۱۶) زمین کا بیان :- ہندوؤں کے مطابق زمین کو سات طبقوں یعنی سپت تال (सप्ततल) میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک طبقہ کو الگ الگ نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اَتل (अतल)، وِتل (वितल)، تلاتل (तलातल) مہاتل (महातल)، رساتل (रसातल) اور پاتال (पाताल) اور مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق بھی زمین کے سات طبقات ہیں۔ قرآن مجید میں آیا ہے "اللہ تعالےٰ وہ خدا ہے جس نے سات آسمانوں کی تخلیق کی اور ان آسمانوں کے مانند زمینیں بھی پیدا کیں"

(۱۷) زمینوں کی تقسیم :- حکمائے زمین کو بھی سات طبقات میں منقسم کیا ہے اور اس لئے ہفت اقلیم کہتے ہیں۔ اور ہندو سپت دویپ (सप्तद्वीप) کہتے ہیں۔ ان ساتوں طبقوں کو وہ ایک پیاز کی پرتوں کی طرح نہیں سمجھتے بلکہ ایک سیڑھی کے پاداوں کی مانند مانتے ہیں۔ اور سات پہاڑ، جن کو ہندو سپت کلاچل (सप्त कुलाचल) کہتے ہیں۔ تمام کرۂ زمین کو احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ اُن کے نام یہ ہیں۔ پہلا، سمیرو (सुमेरु) دوسرا، سمویت (समुपत)، تیسرا ہمکوٹ (हिमकूट)، چوتھا ہم وان (हिमवान) پانچواں نکدھ (नकाद)، چھٹا پاریاتر (पारियात्र) اور ساتواں کیلاش (कैलाश) قرآن میں آیا ہے " زمین کے اوپر پہاڑ میخوں کے مانند ہیں"

اِن ساتوں پہاڑوں کے اطراف میں سات سمندر ہیں جو ہر پہاڑ کو اپنے احاطے میں کئے ہوئے ہے۔ اِن کو سپت سمندر (सप्तसमुद्र) کہتے ہیں۔ ان سات سمندروں کے نام یہ ہیں۔ لون سمندر (लवण समुद्र) یعنی دریائے شور، دوسرا، اُچ رس (उच्चरस) یعنی دریائے آب نیشکر، تیسرا، سُرا سمندر (सुरा समुद्र) یعنی دریائے شراب چوتھا۔ گھرت سمندر (घृत समुद्र)

یعنی دریائے روغن، پانچواں ددھی سمندر (दधि समुद्र) یعنی دریائے جُغرات (دہی)، چھٹا، کھیر سمندر (क्षीर समुद्र) یعنی دریائے شیر، ساتواں، سواد جل (स्वाद जल) یعنی دریائے آب زلال۔ قرآن میں بھی ان ساتوں آسمانوں کا ذکر آیا ہے۔ زمین، پہاڑ، اور ندی۔ ہر ایک میں مختلف النوع خلقت پائی جاتی ہے زمین پہاڑ اور دریا جو تمام زمینوں کے اوپر ہیں۔ ہندو پہاڑوں اور دریاؤں کو سورگ (स्वर्ग) کہتے ہیں۔ جسے دوسرے الفاظ میں بہشت یا جنّت کہتے ہیں۔ اور وہ زمین دریا جو تمام زمینوں، پہاڑوں اور دریاؤں کے نیچے ہیں۔ نرک (नर्क) کہتے ہیں۔ اس کا مطلب دوزخ اور جہنم ہے۔ ہندوؤں کا خیال ہے کہ ہماری دنیا کے باہر جنت و دوزخ نہیں جنکو وہ برہمانڈ کہتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ سات آسمانوں، جو سات۔ سیّاروں کی قیام گاہیں ہیں جنت کے اوپر گردش نہیں کرتے، لیکن اس کے چاروں طرف بہشت کی چھت کو من آکاش (मन आकाश) یعنی عرش کہتے ہیں اور بہشت کی زمین کو کُرسی۔

۱۸۔ **عالم برزخ کا بیان**:۔ ایک مدّت کے بعد آتما ر روح) اس جسم سے رخصت ہو کر بلا کسی توقف کے مکتی (मुक्ति) کے جسم میں داخل ہو جاتی ہے۔ جسم سوکشم شریر (सूक्ष्म शरीर) کہتے ہیں۔ وہ جسم مبارک اور مقدّس ہے جس کی تشکیل ہمارے افعال سے ہوتی ہے۔ اچھے اعمال (اعمالِ صالح) سے اچھی اور بُرے سے بُری صورت (سروپ) وجود میں آتی ہے۔ اس کے بعد، سوال وجواب کے بعد، جو بہشت کے مستحق ہیں، ان کو بہشت میں اور جو دوزخ کے مستحق ہیں ان کو دوزخ میں لے جایا جائے گا۔ اس کا ذکر قرآن میں بھی موجود ہے [1]

ہندوؤں کے عقیدہ کے مطابق بیکنٹھ (वैकुंठ) سب سے افضل نجات ہے

---

[1] برائے تفصیل دیکھئے۔ مجمع البحرین:۔ ۱۰۵-۱۰۶

(۱۹) قیامت کا بیان :۔ ہندوؤں کا خیال ہے کہ بہت زمانے تک جنت یا دوزخ کے قیام کے بعد مہاپرلے (महाप्रलय بڑی قیامت) وقوع پذیر ہوگی۔ اس کا ذکر قرآن میں بھی موجود ہے۔ آسمانوں، جنتوں، دوزخوں کی نیستی اور برھما کنڈ کے زمانے کی تکمیل کے بعد جنت اور دوزخ کے مکینوں کو مکتی (मुक्ति) نجات مل جائے گی۔ یعنی دونوں ذاتِ باری تعالیٰ میں جذب اور فنا ہو جائیں گے۔ قرآن میں بھی اس بات کا ذکر ملتا ہے

(۲۰) مکتی کا بیان :۔ مکتی سے مراد ذاتِ باری تعالیٰ میں تمام مقررہ چیزوں کا ملنا اور محو ہونا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں آیا ہے۔ رضوانِ اکبر یعنی فردوسِ اعلیٰ میں داخل ہونا سب سے بڑی نجات ہے۔ جو مکتی کہلاتی ہے۔ مکتی کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی جیون مکتی، जीवन्मुक्ति یا زندگی میں نجات، ان کے نزدیک جیون مکتی کا مطلب یہ ہے کہ زندگی میں عرفان کے ذریعہ حق تعالیٰ کو پہچانے اور اس جہاں کی ہر چیز کو واحد سمجھے اور ایک ہی سمجھے اور اپنے افعال واعمال، حرکات وسکنات، نیکی وبدی کو خدا کے بجائے اللہ تعالیٰ کی ذات سے منسوب کرے اور اپنے کو بھی شامل کرتے ہوئے تمام موجودات کو خدا سمجھے۔ ہر چیز میں حقیقت کو کارفرما دیکھے اور تمام برہمانڈ کو جس کو صوفیائے کرام نے عالمِ کبریٰ سے تعبیر کیا ہے جو خدا کی مکمل شبیہ کے مثل ہے، خدا کا جسمانی بدن سمجھے۔ اور عنصرِ اعظم یعنی مہا آکاش کو سوکشم شریر (सूक्ष्म शरीर) یعنی خدا کا عمدہ بدن سمجھے اور خدا کی ذات کو اس بدن کی روح کے مانند سمجھے۔ مسلم صوفیاء کے اقوال میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ اس طرح ہندو موحدین، مثلاً ویاس، اور دوسروں نے برہمانڈ یعنی عالم کبیر کو ذاتِ واحد مانا ہے اور اس کے جسمانی اوصاف اسی طرح بیان کئے ہیں۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ کوئی صوفی صافی جب کسی چیز پر اپنی نظر ڈالے تو ایسا محسوس کرے کہ وہ مہا پرش महापुरुष کے فلاں عضو کو دیکھ رہا ہے۔ یہاں اس سے حق تعالیٰ کی ذات مراد لیتے ہیں۔

پاتال، جو زمین کا ساتواں طبقہ ہے مہا پرش کے پیر کا تلا ہے۔ اور رساتل جو زمین کا چھٹا طبقہ ہے، مہا پرش کے پیر کا ٹخنہ ہے اور شیطان، مہا پرش کے پیر کی انگلیاں اور شیطان کے سواری کے جانور مہا پرش کے پیر کے ناخن ہیں۔ مہاتل جو زمین کا پانچواں طبقہ ہے۔ مہا پرش چیپنی ہے۔ تلاتل زمین کا چوتھا حصہ مہا پرش کی پنڈلی ہے۔ سوتل تیسرا طبقہ، مہا پرش کا زانو، وتل، طبقہ دوم، رفتار ہے۔ پرجنیہ دیوتا (पजन्या देवता) جو تمام عالم کا خالق ہے۔ مہا پرش کی مردانگی اور رجولیت کی علامت ہے۔ بارش، مہا پرش کا نطفہ ہے۔ بھولوک یعنی زمین سے آسمان تک کا حصہ مہا پرش کی ناف ہے۔ جنوبی تین پہاڑ، مہا پرش کے دائیں ہاتھ، اور شمالی تین پہاڑ، مہا پرش کے بائیں ہاتھ ہیں۔ اور سمیرو پربت، مہا پرش کی سُرین ہے۔ اور صبح کاذب کی روشنی مہا پرش کا جامہ اور صبح صادق کی روشنی اس کی سفید رنگی چادر ہے۔ اور وقتِ شام کے شفق کا رنگ مہا پرش کا لباس ہے جو اس کے ستر کو چھپاتا ہے۔ سمندر یعنی بحرِ محیط اس کی ناف کا حلقہ اور گہرائی ہے۔ اور بڑوانل (बडवानल) آگ کا مکان ہے جو ساتوں دریاؤں کے پانی کو فوراً جذب کر لیتا ہے اور اس میں طغیانی آنے نہیں دیتا اور قیامتِ کبریٰ کے دن تمام پانی خشک کر دے گا۔ اور یہ حرارت اور گرمی مہا پرش کا معدہ ہے اور دوسرے دریا اس کی رگیں ہیں اور چوں کہ تمام رگیں ناف تک جاتی ہیں اس لئے تمام دریا سمندر میں جا کر ختم ہو جاتے ہیں۔ گنگا، جمنا، سرسوتی، مہا پرش کی شہ رگ ہے انکلا (अंकला) جمنان (जमनान) بیکلا (बेकला) جمونان (जमूनान) سُکھمنا (सुषुम्ना) سرسوتی (सरस्वती) بھولوک (भू लोक) جو بھولوک کے اوپر ہے وہاں گندھرب (गन्धर्व) کے دیوتا رہتے ہیں۔ اور وہاں سے تمام آوازوں کا نکاس ہوتا ہے مہا پرش کا پیٹ ہیں اور قیامت کبریٰ کی آگ

مہاپرش کا ناشتہ ہے۔ اور قیامتِ صغریٰ میں پانی کا خشک ہونا مہاپرش کی پیاس اور آب نوشی ہے۔ سورگ لوک (स्वर्ग लोक) جو بھولوک کے اوپر ہے۔ اور بہشت کے طبقوں میں سے ایک طبقہ ہے، مہاپرش کا سینہ ہے۔ کہ اس میں ہمیشہ خوشحالی اور شادمانی ہے۔ اور تمام ستارے مہاپرش کے جوہروں کی قسمیں ہیں۔ سوال سے پہلے بخشش وفضل مہاپرش کا دایاں پستان اور سوال کے بعد کی عنایت مہاپرش کا بایاں پستان ہے۔ اور اعتدال یعنی رجوگنؑ، ستوگنؑ اور تموگنؑ۔ جس کو پرکرتی (प्रकृति) کہتے ہیں مہاپرش کا دل ہے۔ جس طرح کہ کنول میں تین رنگ، سفید، سرخ اور زرد ہوتے ہیں، اور دل جو کنول کی صورت کا ہوتا ہے، اس کے تین اوصاف ہوتے ہیں۔ اور تین رنگوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ جن کے مظہر برہما وشنو اور مہیش ہیں۔ برہما جس کا نام مَن بھی ہے۔ مہاپرش کے دل کی حرکت اور ارادہ ہے، وشنو، مہاپرش کا رحم اور مہر کا مظہر ہے۔ اور مہاپرش کے غیظ و غضب کا مظہر مہیش ہے۔ چاند مہاپرش کا تبسّم اور خوشحالی ہے۔ اور اندوہ و غم کی حرارت کو دور کرتا ہے۔ اور رات مہاپرش کی کمان ہے۔ سمیر پربت (सुमेरु पर्वत) پہاڑ مہاپرش کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔ اور بائیں اور دائیں جانب کے پہاڑ مہاپرش کی پسلیاں ہیں اور آٹھ فرشتے جو کوتوال ہیں، اور اِندر (इन्द्र) اِن کا پیشوا ہے۔ اور مکمل قوت رکھتا ہے اور بارش ہونے نہ ہونے کا اس پر انحصار ہے۔ مہاپرش کے دونوں ہاتھوں کے مانند ہے۔ مہاپرش کا دایاں ہاتھ بخشش اور بارش کرنے والا اور بایاں بارش کرنے والا ہے۔ اپسرا (अप्सरा) بہشت کی حوریں، مہاپرش کی ہتھیلی کی لکیریں ہیں۔ اور فرشتے۔ یچھن (यक्षण) مہاپرش کے ہاتھ کی انگلیوں کے ناخن ہیں اور تین فرشتے مہاپرش کے دائیں ہاتھ لوک پال (लोकपाल) ہیں اور یم (यम)

نامی فرشتہ مہاپرش کا بازو ہے۔ اور مہاپرش کے بائیں ہاتھ کا لوک پال ہے۔ کبیر فرشتہ
مہاپرش کی پنڈلی ہے۔ اور کلپ برکش (कल्पवृक्ष) یعنی طوبیٰ کا درخت مہاپرش
کا عصا ہے۔ قطب شمالی اور جنوبی مہاپرش کے بائیں اور دائیں کاندھے ہیں۔ لوک پال
کاورن (वरुण) نامی فرشتہ جو پانی کا نگہبان اور مغرب میں رہتا ہے۔ مہاپرش
کے گردن کی ہڈی ہے۔ اَن ہد دانات) یا سلطان الاذکار، مہاپرش کی سُریلی اور باریک
آواز ہے، مہرلوک (महर लोक) جو سورگ لوک کے اوپر ہے، مہاپرش کی گردن
اور گلا ہے۔ جن لوک (जन लोक) جو مہر لوک کے اوپر ہے، مہاپرش کا روئے
مبارک ہے۔ دُنیا کی خواہش مہاپرش کا چاہِ زنخداں، دنیا کی بُرائی مہاپرش کا نچلا
ہونٹ سینہ یعنی الفت و محبت مہاپرش کا مسوڑا ہے۔ دُنیا کا تمام کھانا مہاپرش
کا کھانا ہے۔ پانی کا عنصر مہاپرش کی تشتری اور مُنہ ہے۔ آگ کا عنصر مہاپرش کی زبان
سرسوتی، قوتِ ناطقہ ہے۔ چار وید (حقیقت کی چار کتابیں) مہاپرش کی تقاریر ہیں؛
مایا (माया) یا محبت، جس کے سبب دنیا کی تخلیق عمل میں آئی، مہاپرش کی ہنسی اور
خوش طبعی ہے۔ اور دنیا کی آٹھ سمتیں مہاپرش کے کان۔ اشونی کمار (अश्विनी कुमार)
جو خوبصورت ترین فرشتہ ہے، مہاپرش کے دونوں نتھنے ہیں۔ گندھ تن ماترا
(गंधतन मात्रा) یا خاک کے عناصر، مہاپرش کی قوتِ شامہ ہے۔ ہوا کا عنصر مہاپرش
کی سانس لینے کی قوت ہے۔ جن لوک (जनलोक) اور تپ لوک (तपलोक) جو بہشت
کے پانچویں اور چھٹے طبقے ہیں ذاتِ واحد کے نُور سے منوّر ہیں۔ اور ان کے شمالی اور جنوبی نصف
حصے مہاپرش کی بائیں اور دائیں آنکھیں ہیں۔ اصلی نور جس کو آفتاب ازل کہتے ہیں مہاپرش
کی قوتِ بینائی اور تمام موجودات مہاپرش کی نگاہ لطیف۔ اور دنیا کی رات و دن مہاپرش
کا پلک جھپکنا ہے۔ مِتر (मित्र) جو دوستی اور محبت کا موکل ہے اور توست (त्वष्टा)

جو قہر و غضب کا موکّل ہے، مہاپرش کی آبرو ہیں۔ تپ لوک، جو جن لوک کے اوپر ہے، مہاپرش کی پیشانی۔ لوک، جو تمام لوکوں کے اوپر ہے۔ مہاپرش کی کھوپڑی۔ آیات توحید اور کتاب اللہ مہاپرش کا امام الدماغ یا دُر ماترد (ब्रह्मरंध्र) ہے کالے بادل، جو مہاپرش کے کا پانی لے جاتے ہیں، مہاپرش کے بال ہیں۔ تمام پہاڑوں پر اُگنے والی نباتات مہاپرش کے بدن کے بال ہیں۔ لچھمی (लक्ष्मी)، جو تمام عالم کی خوبی اور دولت ہے، مہاپرش کا حسن ہے۔ درخشاں آفتاب، مہاپرش کے بدن کی صفائی ہے۔ چداکاس (चिदाकाश) مہاپرش کے بدن کی روح ہے۔ ہر فرد کی صورت مہاپرش کا مکان ہے۔ انسانِ کامل، مہاپرش کا خلوت خانہ اور خاص محل ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے داؤد سے ارشاد فرمایا تھا "اے داؤد میرے لئے ایک گھر تعمیر کرو"۔ انہوں نے جواب دیا "اے اللہ، آپ مکان سے بے نیاز ہیں۔

——— خداوند نے فرمایا "تم میرے گھر ہو، تم اپنے گھر کو دوسروں سے خالی کر دو۔ اور اس برہمانڈ میں جو اوصاف کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ وہ سب انسان میں موجود ہیں۔ جو عالم کبیر کا نچوڑ (خلاصہ) ہے۔ جو شخص اس طرح سمجھتا ہے اور اس کو دیکھتا ہے، جیون مکتی حاصل کرتا ہے۔ قرآن کریم کی ایک آیت اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ خوشحال وہ جماعت ہے جس پر اللہ تعالےٰ نے اپنا فضل کیا ہے

دوم، سرب مکتی (सर्व मुक्ति) سے یعنی تمام قید و بند سے خلاصی اور ذاتِ باری تعالیٰ میں جذب ہونا مراد ہے۔ یہ نجات تمام موجودات میں پائی جاتی ہے اور آسمان، زمین، بہشت، دوزخ، برہمانڈ، دن اور رات کی نیستی کے بعد وہ تمام چیزیں ذاتِ واحد میں فنا ہو کر نجات حاصل کریں گی۔ قرآن کی آیتوں میں اسی نجات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ سب سے عمدہ و افضل بات اللہ تعالیٰ کی

خوشنودی ہے۔ یعنی یہ بڑی شاندار کامیابی ہے۔ اور یقیناً اللہ کے محبوب کے لئے نہ تو خوف ہوگا نہ اندوہ۔

سوم، سربدا مکتی (सर्वदा मुक्ति) یعنی دائمی نجات کا حاصل ہونا، عارف ہونے پر منحصر ہے۔ اور ترقی کی منزل آزادی اور نجات حاصل کرنا ہے۔ چاہے یہ ترقی دن کو یا رات کو، چاہے عالمِ ظاہری میں یا عالمِ باطنی میں، چاہے برہمانڈ میں ظاہر ہو یا نہ ہو، چاہے یہ ماضی، حال اور مستقبل (بھوت، بھوشئت، ورتمان) میں وقوع پذیر ہو۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی بہشت کا ذکر آیا ہے، وہاں بتایا گیا ہے کہ ہمیشہ اس بہشت میں رہیں گے۔ اس سے مراد معرفت ہے۔ اور لفظ "ابدا" سے مراد نجات (مُکت) کی ابدیت سے ہے[1]

(۲۱) **دِن اور رات کا بیان**:۔ الوھیت کا ظہور و باطن۔ ہندوؤں کے مطابق برہما، جو جبرائیل کے مشابہ ہیں، زمانہ اور برہما کا فنا ہونا اور موجودات کی تخلیق کے دن کا خاتمہ، دُنیا کے اٹھارہ اینج (अंज) سال کے برابر ہے۔ ہر ایک اینج ایک ہزار سال کے برابر ہے۔ جیساکہ قرآن کی دو آیتوں میں بیان کیا گیا ہے اور اس کا ہر ایک دن اکہزار سال کے برابر ہے۔ اس لئے میرے (دارا شکوہ کے) شمار کے مطابق جبرئیل کا زمانہ اور دن اور تمام عالم کی زندگی کا زمانہ، برہما کے مساوی ہے۔ دُنیا کے اٹھارہ اینج سالوں کے برابر ہے۔ اور ہر ایک اینج ایک ہزار سال کے برابر ہے۔ اس میں کسی قسم کی کمی وبیشی نہیں ہوتی۔ ہندوستان کے موحّدین کے شمار کرنے کا یہی طریقہ تھا۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ اِن کے اٹھارہ کے ہندسہ کی بنیاد آٹھ اور دس پر ہے جس کے بعد کسی چیز کا شمار نہیں کیا جاسکتا۔ قیامتِ صغرا کو، جو پہلے وقوع پذیر ہوئیں، اور بعد میں ہوں گی، کھنڈ پرلے (खण्ड प्रलय) کہتے ہیں جو طوفان، طغیانی اور

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مجمع البحرین: ۱۱۳

آتش زدگی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں اور اس زمانے کے گذرنے کے بعد، یہ ہمارا دن شام میں بدل جائے گا۔ تو اُسے مہا پرلے (قیامت کبریٰ) کہتے ہیں۔ جیساکہ قرآن کی دو آیتوں میں آیا ہے۔ قیامتِ کبریٰ کے بعد، شب بطون میں جو روشن کے برابر ہے، تمام موجودات ذاتِ واحد میں ضم ہو جائیں گے اور اس کا زمانہ اٹھارہ انچ کے برابر ہے۔ اوستھاتم (अवस्थातम) یعنی جبروت، کی مدت خدا تعالےٰ کی عمر کی مدت کے برابر ہے۔ جسمیں مخلوق کی یا عالم کے فنا سے کسی قسم کا تغیر نہیں آتا۔ اور قرآن میں ذکر پایا جاتا ہے۔ سکھوپت کے برابر ہے [1]

(۲۲) **ادوار کا بیان**: ہندوؤں کے عقیدہ کے مطابق حق تعالےٰ صرف اِن دنوں اور راتوں کا پابند نہیں ہے بلکہ جب یہ راتیں ختم ہو جائیں گی تو دن دوبارہ نکل آئیں گے۔ اور جب یہ دن ختم ہو جائیں گے تو راتیں دوبارہ آجائیں گی اور یہ طریقۂ عمل قائم ودائم ہے اس طریق کو انادی پرواہ (अनादि प्रवाह) کہتے ہیں۔ حافظ شیرازی کے اس شعر میں اس فعل کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔

ماجرای من و معشوقِ مرا پایاں نیست

ہرچہ آغاز نہ دارد نپزیرد انجام [2]

آخر میں دارا شکوہ اس رسالے کی افادیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتا ہے کہ جو صاحب انصاف اور اہل دل ہے وہ فی الفور سمجھ جائے گا کہ اِن نکات کی توثیق کرنے میں مجھے کتنی دیدہ سوزی اور کدو کاوش کرنی پڑی ہوگی۔ یہ یقینی امر ہے کہ سمجھدار اور ذہن رسا اس رسالہ کے مطالعہ سے بے حد محظوظ ہوں گے۔ لیکن دونوں مذاہب کے کُند ذہن اور تنگ دل اس سے کوئی فیض کسب نہ کر سکیں گے۔

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مجمع البحرین: ۱۱۴-۱۱۵ [2] ایضاً: ۱۱۵-۱۱۶

داراشکوہ نے دوسری جگہ لکھا ہے اے عزیزو۔ جو کچھ اس باب (۲۱) میں لکھا گیا ہے وہ میری تحقیق و تدقیق اور میرے ذاتی کشف کا نتیجہ ہے حالانکہ تم نے یہ باتیں نہ تو کسی کتاب میں پڑھی ہوں گی اور نہ ہی کسی سے سنی ہوں گی۔ لیکن میرا کشف قرآن کی اُن دو آیتوں کے عین مطابق ہے۔ اگر بعض ناقص حضرات کے کانوں میں یہ وضاحت گراں گذرے تو مجھے اس وجہ سے کوئی خوف نہیں ہے۔ قرآن میں آیا ہے یقیناً اللہ تعالےٰ خود کفیل ہے اور دنیاوی چیزوں کی ضرورت سے بالاتر ہے۔ [1]

یہ بات ظاہر ہے کہ داراشکوہ کے ان خیالات کو تنگ نظر مسلمانوں نے پسند نہ کیا ہوگا اور بالخصوص علمائے شرع نے جو اکبر اور داراشکوہ کے الحاد کا نعرہ بلند کر کے اسلام کے خطرے میں ہونے کا پروپیگنڈہ کر کے مذہبی رواداری اور وسیع المشربی کی تحریک کو مجروح کرنا چاہتے تھے۔ داراشکوہ اس گروہ کی سازشوں سے بخوبی واقف تھا اس لئے مجمع البحرین کی آخری سطروں میں وہ یہ بات لکھنے پر مجبور ہوا کہ میں نے اپنی تحقیق و نتیجوں کو اپنے کشف اور ذوق کی بنیاد پر اپنے خاندان کے لوگوں کے مطالعہ کے لئے ترتیب دیا ہے۔ دونوں قوموں کے عوام سے میرا کوئی واسطہ نہیں ہے فی الواقع اس رسالے میں داراشکوہ نے ہندو اور اسلام کی روحانی معنویت کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ اور اس سلسلے میں بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ کیا ہے اور اس طرح اس نے ایک نئے اندازِ فکر کی داغ بیل ڈالی تھی۔ اگر یہ سلسلہ جاری رہتا تو بہت ممکن تھا کہ ہندوستانی مسلمان، سیاسی نقطہ نظر سے علیحدہ نظر نہ آتے لیکن تنگ نظر علمائے نے داراشکوہ کی اس کوشش کو ناکام کردیا

مرزا قتیل بیگ وقت ایک صوفی اور یوگی تھا اور ہمیشہ قلندرانہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اس نے دونوں مذہبوں کے تصوف کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور اس نے

---

[1] شاہ محمد غوث، بحرالحیات میں وہ سب باتیں پہلے ہی لکھ چکے تھے۔ جو بعد میں داراشکوہ نے لکھیں ہیں۔

تصوّف اور ویدانت میں مشابہت کی نشان دہی کی ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ "ویدانتیوں کے اقوال کا ترجمہ کسی نسخے میں نہیں ہے لیکن صوفیائے کے اعمال وہی ہیں جو ویدانتیوں کے اعمال ہیں" رقص اور وجد جو چشتی صوفیا میں ملتا ہے وہ انہوں نے بیراگیوں سے سیکھا ہے کیوں کہ وہ بھی اکثر بتوں کے سامنے رقص کرتے ہیں [۱]

دوسری لطف کی بات یہ ہے کہ بیاس کے لڑکے سکھدیو کے قصّے اور ساتویں اوتار رام کی بیوی سیتا کے والد کی نقل بعض صوفیوں سے منسوب ہے۔ مثلاً سکھدیو کا قصّہ ابراہیم بن آدھم سے منسوب ہے [۲]

موجودہ زمانے کے مصنفوں نے بھی تصوّف پر ویدانت کا اعتراف کیا ہے، اعجاز الحق قدوسی لکھتے ہیں۔ "ہندوستان اور مشرق وسطیٰ میں تصوّف پر ہندی ویدانت (تصوف) اور نو افلاطونی فلسفہ کا اثر نظر آتا ہے۔ اس طرح تصوّف نے ہر ملک اور قوم کے مزاج، اس کے رسم و رواج، اور فلسفے سے اچھے اور کارگر عناصر لے کر اور اس میں زندگی کی نئی روح پھونک کر اُسے ذہنِ انسانی کے فہم کے قریب کر دیا۔ اور اس میں ایسی کشش اور گیرائی پیدا کر دی کہ تصوّف ایک تحریک کی شکل اختیار کر گیا" [۳]

تصوّف میں ہندوستانی عناصر: تصوّف ایک بڑی تحریک تھی اس لئے مختلف خیالات وافکار کے اظہار کے لئے اس کا صرف ایک ماخذ و منبع نہیں ہو سکتا تھا۔ ہمیشہ سے تصوّف بہت ہی آزاد خیال رہا ہے، دوسروں کے خیالات کو اپنے اندر جذب کرتا رہا ہے اور ضرورت کے مطابق ان میں تبدیلیاں بھی کرتا رہا ہے۔ اس لئے اس کے

---

[۱] ہفت تماشا: ۶۳

[۲] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ایضاً: ۶۳ - ۶۵

[۳] تذکرہ صوفیائے سندھ (اردو اکیڈیمی، کراچی، ۱۹۵۹ء): ۶۰ فلسفہ ویدانت کے بارے میں دیکھئے۔ دبستانِ مذاہب: ۱۶۵ - ۱۷۵

پیروؤں میں مختلف الخیال اور بالکل متضاد رجحانات کے لوگ شامل ہو گئے تھے۔ یونانی اثرات کے علاوہ ایرانی اور ہندوستانی عناصر کسی طرح سے بھی کم اہمیت کے حامل نہیں ہیں۔

چونکہ ہمارا مقصد تصوّف میں مختلف عناصر کی نشان دہی کرنا نہیں ہے اس لئے صرف اپنے موضوع کے لحاظ سے ہم صرف اُن عناصر کی نشان دہی کرنے کی کوشش کریں گے جن میں ہندوستانی فلسفے کے اثرات پائے جاتے ہیں۔

سرود میں مماثلت:۔ مرزا قتیل کے بیان کے مطابق رقص و وجد، جو چشتی سلسلہ کے بزرگوں میں رائج ہے، انہوں نے بیراگیوں سے سیکھا ہے کیوں کہ وہ لوگ بھی اکثر بتوں کے سامنے رقص کرتے ہیں۔

بت خانوں کا احترام:۔ جس طرح ہندو لوگ اپنے تبکدوں میں تجمل اور پاکیزگی کا بے حد خیال رکھتے ہیں اور برہنہ پا اُن میں داخل ہوتے ہیں۔ بعینہٖ زرتشتی لوگ اپنے آتشکدوں کے لئے یہی رعایت کرتے ہیں اور برہنہ پا اُن میں داخل ہوتے ہیں۔ یہی حال ہندوستانی مسلمانوں کا ہے۔ جب وہ لوگ مزاروں کے نزدیک جاتے ہیں تو بہت دور سے ہی جوتے اتار لیتے ہیں اور مزار کے قریب ننگے پاؤں جاتے ہیں۔ ہندوؤں کے مندروں کی طرح مزاروں کے دروازے بہت چھوٹے اور تنگ ہوتے ہیں اور اگر کوئی شخص اندر داخل ہونا چاہے تو سر جھکا کر اُسے اندر داخل ہونا پڑتا ہے جیسا کہ ہندو مندروں میں داخل ہوتے ہوئے کرتے ہیں۔

کمر بندی کی رسم:۔ زرتشتیوں میں یہ رسم پائی جاتی ہے کہ جب کسی فرقے کا لڑکی یا لڑکا سنِ بلوغ کو پہنچ جاتا ہے تو اس کی کمر میں ایک دھاگا باندھا جاتا ہے اور زندگی میں کبھی اُسے علیحدہ نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح ہندوؤں میں بھی رواج پایا جاتا ہے

ترکِ دنیا کا تصوّر:۔ تذکرہ نگاروں کی رائے ہے کہ فضل بن عیاض اور ابراہیم

بن آدھم بلخی نے ترکِ دنیا کا تصوّر بدھ کی زندگی سے اخذ کیا تھا۔" ہمیں نکتہ را در بارۂ
ابراہیم آدم بلخی از پیشوایان تصوف ایران آوردہ اند[1]

گوتم بدھ اور ابراہیم آدھم بلخی کے شہزادگی کو ترک کرنے میں جو مشابہت پائی جاتی ہے
اس کے بارے میں گولڈزیہر کا خیال ہے کہ ترکِ دُنیا کا تصوّر صوفی عقیدے میں بدھ کے
تصوّر سے اخذ کیا گیا ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے اور اس خیال کی بنیاد محض قرائن پر
مبنی ہے۔ کیوں کہ بدھ کے دل میں ترکِ دُنیا کا خیال اور حقائق کی تلاش کی آرزو
اور تجسس زندگی کی سخت حقیقتوں یعنی انسانی زندگی میں تکالیف کی بہتات کے خلاف
ایک ردِعمل تھا جبکہ ابراہیم بن آدھم کا ترکِ دُنیا کرنا اللہ کے حکم کے بموجب تھا۔ جیسا کہ
مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالےٰ انسان کو خود اپنی طرف رجوع فرماتا ہے۔ لیکن
ترکِ دُنیا کے بارے میں دونوں کے مقصد میں اختلاف نہیں پایا جاتا[2]

اسلامی تصوّف اور ہندوستانی تصوّف کے اصولوں میں مُشابہت

فنا کا تصوّر۔ فنا کے تصوّر اور نروان کے تصوّر میں مماثلت پائے جانے کے
بارے میں کئی عالموں میں اتفاق پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوّف میں فنا کا تصوّر بایزید
بسطامی سے شروع ہوتا ہے۔ اُن کے استاد ابو علی سندھی تھے جو مشرف بہ اسلام ہوئے
تھے۔ سعید نفیسی رقمطراز ہیں۔

> اس سلسلے میں سب سے پہلا ثبوت ایرانی تصوّف کے سیر و سلوک کے مراحل
> میں پایا جاتا ہے جو ہمارے تصوّف کے تمام فرقوں میں موجود ہیں۔ اُن میں سے

---

[1] سرچشمۂ تصوف در ایران: ۲۱

[2] عزیز احمد۔ STUDIES IN ISLAMIC CULTURE IN THE INDIAN ENVIRONMENT — P 125

بشتر سات درجوں میں منقسم ہیں۔ یہ اصول درحقیقت طریقۂ مانی میں اور تھوڑے اختلاف کے ساتھ بدھ مت میں پایا جاتا ہے۔ ہمارے تصوف کا انجام یہ ہے کہ سالک سلوک کی منازل سے گذر کر اپنے خالق سے مل جائے اور فنا فی اللہ ہو جائے۔ اس طرح کی محویت اور تجرید دوسرے ہر قسم کے اتحاد اور حلول سے بالاتر ہے۔۔۔ تصوف کے ان تمام اصولوں کے پس پشت بدھ مت کی تعلیمات "نروان" کا اصولِ معرفت کارفرما ہے جس کی انتہا فنا فی اللہ ہے۔

توحید اور فنا کے تصورات نمایاں طور پر ابویزید بسطامی (المتوفی ۸۴۸ء) کی گفتگوؤں میں ظہور پذیر ہوئے۔ ابویزید بسطامی غیر مقلد (غیر متشرع) خیالات کے ایک صوفی تھے۔ اور یہ خیالات زرتشتی عقائد میں بھی ملتے ہیں ان کے بارے میں گولڈ زیہر اور نکلسن وغیرہ کی آراء میں اپنشد اور ویدانت سے اخذ کئے گئے ہیں۔ ان عالموں کا یہ بھی خیال ہے کہ ابویزید بسطامی کو یہ خیالات اپنے استاد شیخ ابو علی سندھی سے حاصل ہوئے تھے۔ ابو علی سندھی ایک پراسرار شخصیت کے مالک تھے۔ اور بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سندھ (وادی سندھ) کے باشندے تھے۔ لیکن گمان غالب ہے کہ وہ سند کے باشندے تھے جو خراسان میں ایک گاؤں تھا۔ (قدیم تذکروں میں سندھ کے بجائے سندی آیا ہے۔ اور بسطام کے بہت قریب تھا) شیخ ابو علی سندی نے ابویزید بسطامی کو "توحید" اور حقائق کے اصولوں کی تعلیم دی تھی۔ جبکہ ابویزید نے اپنے استاد کو اسلام کے فرائض کی تعلیم دی تھی۔ میسگنون (MASSIGNON) کے قول کے مطابق ابویزید نے اپنے استاد کو حنفی عقائد کی تعلیم دی تھی۔ حال ہی میں۔ زیہنر ZAEHNER نے ایک مدلل مفروضہ پیش کیا ہے۔ کہ ابو علی سندی کو اسلام کی تعلیمات دینے کی ضرورت پیش آئی تھی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ لامحالہ ہندو مذہب کا ایک پیرو رہا ہوگا

اور مشرف بہ اسلام ہوا ہوگا اور گمان غالب ہے کہ وہ سندھ سے اُپنیشد کا وہ تصوّر عام طور پر جس کے تحت ایک صوفی اپنے آپ کو خدا کے وجود سے مشابہت دیتا ہے، اپنے ساتھ لایا ہوگا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ شنکر اچاریہ نے ویدانت کا بھاشیہ یعنی شرح لکھی تھی زہنیر کی اس رائے کی بنیاد ابو یزید کی گفتگو اور اپنشد کے کچھ خیالات کی مماثلت پر ہے۔

اس سلسلے میں عزیز احمد کی رائے ہے کہ اگر اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ فنا کا تصوّر بدھ کے اصولوں سے اخذ کیا گیا ہے تو بھی اس کو نروان کے مماثل نہیں سمجھا جا سکتا۔ ان دونوں اصطلاحوں کا مطلب ـــــ "انا" یا فرد کا بالکل مفقود ہو جانا لیکن نروان اس کے بالکل منفی ہے اسلامی تصوّف میں فنا کے بعد بقا کی منزل آتی ہے اور اس منزل میں پہنچ کر انسان خدا کی ذات میں فنا ہو کر دوامی بقا حاصل کر لیتا ہے۔

وحدت الوجود کا تصوّر:۔ اسلامی تصوّف میں وحدت الوجود کا تصوّر ابن العربی سے داخل ہوتا ہے۔ لیکن پروفیسر محمد مجیب کی رائے ہے کہ " وحدت الوجود کی تعلیم ہی سب سے پہلے اپنشدوں نے دی"۔

معرفت کا تصوّر:۔ البیرونی کی تحقیق کے مطابق مقام معرفت کے بارے میں صوفیاً کے اشارات ہندوؤں کے اشاروں کے مشابہ تھے۔ عارف کے بارے میں اس نے لکھا ہے کہ "عارف کے لئے دو روحیں ہو جاتی ہیں۔ ایک وہ روح جو قدیم ہے اور جس میں تغیّر اور اختلاف واقع نہیں ہوتا۔ اس روح سے عارف غیب کو جانتا ہے اور معجزہ صادر کرتا ہے۔ دوسری روح بشری جس میں تغیّر و تکون (بدلنے اور بننے) کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

مشہور صوفی نورالدین عبدالرحمٰن جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ھ) تصوّف کے متاخرین مؤلفوں میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان کی تالیف لوائح، صوفیاء کی تعلیمات کی

تلخیص ہے۔ لائحہ ۲۶ میں ایک بیان پایا جاتا ہے جو ہو بہو بدھوں کے "نِروان" کے تصور کو ثابت کرتا ہے۔

بدھ کے عمدہ طریقے (NOBLE PATHS) تصوّف کے طریقے — مُراقبہ اور دھیان میں مشابہت:-

گولڈزیہر (GOLDZHHER) کے خیال میں بدھ مت کے زرّین اصول اور تصوّف کے "طریقہ میں" اور صوفیاء کے مُراقبہ اور بدھ مت کے اصولِ "دھیان" میں بڑی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔

خرقہ:- خرقہ کے بارے میں صوفیوں کا خیال ہے کہ یہ لباس انہیں ورثہ میں ملا تھا۔[1] لیکن گولڈزیہر کی رائے ہے کہ یہ لباس بدھوں سے اور نکلسن کی رائے کے مطابق عیسائیوں سے مستعار لیا گیا تھا۔

توحید کا تصوّر:- گولڈزیہر کا یہ بھی خیال ہے کہ صوفیوں کا "توحید" کا تصوّر اسلامی توحید سے مختلف ہے اور انہوں نے یہ عقیدہ ہندوستانی تھیوسوفی[2] سے اخذ کیا ہے۔ ڈاکٹر تاراچند کی اس سلسلے میں یہ رائے ہے جو انہوں نے مجھے دورانِ گفتگو واضح کی تھی کہ ایرانیوں کے ہاں خدا اور انسان میں اتنا بُعد نہیں ہے جتنا کہ اسلام میں۔ قرآن میں انسان کو دور رکھا گیا ہے اور انسان کو بندہ کا درجہ عطا کیا گیا ہے۔ خدا ایک اعلیٰ چیز ہے اور انسان کی حیثیت بہت ادنیٰ رکھی گئی ہے۔ ہندوستانی تصوّر میں خدا، انسان کے بہت قریب ہے۔

---

[1] برائے تفصیل دیکھیے۔ عوارف المعارف (ا۔ت) ا: ۱۲۳-۱۳۵

[2] یہ عقیدہ یا اصول کہ ہر شخص بلاواسطہ خدا سے معرفت روحانی وجد اور وجدان سے حاصل کر سکتا ہے

THE IDEA OF PERSONALITY - IN SUFIISM

P. 24

ہندوستانی تمثیلات :- بعد کے زمانے میں ماوراء النہر میں بدھ مذہب کے خیالات و تصوّرات کا وہاں کے تصوّف پر کافی اثر پڑا۔ بقول گولڈ زیہر ابویزید بسطامی کے ہاں سمندروں اور دریاؤں کی تمثیلات کا منبع بدھ مت کے اودان ورگ (उदयान वर्ग) کے ماخذوں میں تلاش کیا جاسکتا ہے

دوسری باتوں میں یکسانیت :- وسط ایشیا میں کئی صوفی بزرگوں کے مقبرے بدھ کے ستوپوں کے (STUPAS) کھنڈروں میں واقع ہیں۔ اس بات سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ماوراء النہر میں اسلام کے ورود سے بہت دنوں بعد تک قدیم عقائد اور مسالک سے عوام کی دلچسپی باقی رہی تھی۔ بخارا کے قریب ایک گاؤں، جس میں سہروردی سلسلہ کے بانی شیخ شہاب الدین سہروردی مدفون ہیں۔ قصرِ ہندی (ہندی محل) کہلاتا ہے۔ اور کسی زمانے میں وہ مقام بدھ زائرین کا مرکز تھا۔ چونکہ یہاں سہروردی صوفی مدفون تھے۔ اس لئے بعد میں اس مقام کا نام بدل کر قصرِ عرفان کردیا گیا۔

حبس دم :- صوفیا کے بعض اشغال مثلاً "حبس دم" بدھ اشغال کے ذریعہ یوگ پرانایام سے اخذ کیا گئے تھے۔ داراشکوہ نے رسالہ حق نما میں بڑی تفصیل سے اس شغل پر روشنی ڈالی ہے۔ داراشکوہ نے یہ شغل ملا شاہ قادری سے تحصیل کیا تھا۔ اس شغل پر حضرت شاہ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی نے بھی عمل کیا تھا۔ اور اپنے رسالے میں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔

ل एक प्रकार का प्राणवायु जिसका स्थान कंठ है।
इसकी गति हृदय से कंठ और तालु तक और शिर से भ्रूमध्य तक है।

چشم بند و گوش بند و لب بند   گر نہ بینی سرِ حق بر ما بخند

خواجہ معین الدین چشتی اجمیری بھی اس شغل پر عمل پیرا ہوتے تھے یہ طریقہ جوگیوں کا تھا۔ وہ لوگ اس شغل کی مشق کیا کرتے تھے۔ سیّد سلطان محی الدین بادشاہ قادری لکھتے ہیں کہ میں نے ایک ضعیف مرد کو دیکھا جس کا نام شیخ حسین تھا۔ انہوں نے تیس سال تک جوگیوں کی صحبت میں رہ کر حبسِ دم کے شغل کا کسب کیا تھا۔ ہندی زبان میں اس شغل کو "ترکوٹی" کہتے ہیں۔ قادری اور سہروردی سلسلوں میں عام طور پر مُریدوں کو حبسِ دم کے شغل کی تعلیم دی جاتی ہے۔

تصورِ شیخ — عزیز احمد کا بیان ہے کہ نقشبندی سلسلے میں "تصورِ شیخ" کا عام رواج تھا۔ اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ تصوّر بھی بدھ مت سے اخذ کیا گیا ہے۔ جس کا منبع اور مخرج فی الواقع بدھ میں "ویدک عہد" کا "دھیان" کا تصوّر تھا۔ وسط ایشیا میں بلخ، بدھ مت کی خانقاہی نظام کا اہم مرکز تھا۔ اور بعد میں بہت سے مشہور و معروف صوفیوں کی جائے پیدائش بن گیا۔

میرزا مظہر جانِ جاناں نے بت پرستی اور تصورِ شیخ کو مماثل بتایا ہے۔ فرماتے ہیں :-

"ان لوگوں (ہندوؤں) کی بت پرستی کی حقیقت یہ ہے کہ بعض فرشتے جو اللہ کے حکم سے اس عالم کون و فساد میں تصرف رکھتے ہیں یا بعض کاملوں کی روحیں جن کا جسموں سے ترک تعلق کے بعد بھی اس کائنات میں تصرف باقی ہے۔ یا بعض ایسے زندہ لوگ جو ان لوگوں کے خیال میں حضرتِ خضر کی طرح زندہ جاوید ہیں۔ ان کے بت بنا کر اُن کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور اس توجہ کے سبب سے کچھ مدت کے بعد صاحبِ صورت سے ربط پیدا کر لیتے ہیں۔ اور اسی کی بنیاد پر دنیا اور عاقبت کے تعلق سے اپنی احتیاجوں

کو پورا کرتے ہیں۔ اور یہ عمل ذکر رابطہ سے مشابہت رکھتا ہے۔ جو مسلمان صوفیوں کا طریقہ ہے کہ اپنے پیرو مرشد کی صورت کا تصوّر کرتے ہیں اور اس سے فیض اٹھاتے ہیں۔ پس اتنا فرق ہے کہ مسلمان، پیر کا بت نہیں تراشتے"۔

تسبیح کا تصوّر:۔ تسبیح کا استعمال غیر اسلامی بتایا جاتا ہے۔ اس لیے گمان غالب ہے کہ تسبیح کے استعمال کا طریقہ عیسائیوں سے یا ہندوستانی بدھوں سے اخذ کیا گیا تھا۔ لیکن وثوق کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ ان دونوں فرقوں میں سے کس فرقے کی یہ دین ہے

گیروے رنگ کا لباس:۔ کہا جاتا ہے کہ گوتم بدھ کے چیلوں کا لباس گیروے رنگ کا ہوتا تھا اور اب بھی بھکشو اسی رنگ کے کپڑے پہنتے ہیں۔ بعد میں راہبوں کے لیے اس رنگ کا لباس مخصوص کر دیا گیا۔ وثوق کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ مُسلمان صوفیوں نے گیروا رنگ کا لباس کس صدی میں اپنایا۔ لیکن قیاس چاہتا ہے کہ جب اسلام مشرقی ایشیا اور ایران میں پہونچا تو اس زمانے میں ان تمام علاقوں میں بدھ مت کا غلبہ تھا جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ چشتی سلسلے کے صوفیوں میں آجکل بھی گیروے رنگ کے لباس کا رواج پایا جاتا ہے۔ اس بات سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ لباس بدھوں کے زیرِ اثر اپنایا ہوگا۔ شاہ عبدالرزاق بانسوی حالاں کہ قادری سلسلے میں بیعت تھے لیکن بالعموم وہ گیروے رنگ کی پگڑی باندھتے تھے اور اسی رنگ کی چادر اور رومال استعمال کرتے تھے۔

تصوّف میں ہندوستانی مآخذوں سے اصلی عناصر کو اپنانے کے علاوہ دونوں متصوّفانہ طریقوں میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ جس کی بِنا پر ان دونوں میں باہمی ربط و ضبط ہو سکتا ہے۔ یا اُن میں کسی حد تک آپسی تعلق ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ البیرونی نے علتِ اولیٰ کے بارے میں ہندوؤں، یونانیوں اور مُسلم صوفیوں کے خیالات وافکار

میں مشابہت پائی ہے۔ کتاب پاتنجلی کی تعلیمات کا ذکر کرتے ہوئے البیرونی نے لکھا ہے:

"فقط اللہ کی وحدانیت میں تفکر کرنے سے آدمی کو علاوہ اس شے کے جس میں وہ مشغول ہوا تھا۔ ایک دوسری شے کا شعور ہو جاتا ہے۔ جس سے کوئی ایک فرد بھی کسی سبب سے مستثنیٰ نہیں رہتا، اور جو شخص اپنے نفس کے سوا ہر دوسری چیز سے قطع نظر کر کے اپنے ہی نفس میں مشغول رہتا ہے اس کی کسی سانس سے اندر جاتی ہو یا باہر آتی ہو، اس کو فائدہ نہیں ہوتا۔ جو شخص اس درجے پر پہنچ جاتا ہے (یعنی اللہ کے تفکر میں محو ہو جاتا ہے) اس کے نفس کی قوت بدنی قوت پر غالب آجاتی ہے۔ اور اس کو آٹھ چیزوں پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ جن کے حاصل ہونے سے اس کو استغنا ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ محال ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز سے مستغنی ہو جس کے پانے سے وہ عاجز ہو"

اس کے بعد وہ اُن آٹھ چیزوں کی وضاحت کرتا ہے اور پھر لکھتا ہے:

"عارف کے حق میں جب وہ معرفت کے مقام تک پہنچ جاتا ہے، صوفیوں کے ارشادات بھی اسی طرح کے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عارف کے لئے دو روحیں ہو جاتی ہیں۔ ایک وہ روح جو قدیم ہے اور جس میں تغیر و اختلاف واقع نہیں ہوتا، اس روح سے عارف غیب کو جانتا اور معجزہ صادر کرتا ہے۔ دوسری روح بشری، جس میں تغیر و تکوین (بدلنے اور بننے) کا سلسلہ جاری رہتا ہے"

بظاہر امام الغزالی کی دنیاوی اور روحانی تفریق، شیخ الجویری کے علم الٰہی اور علم مخلوق اور بعض صوفیوں کے تنزیل (فرقہ حلولیہ کا عقیدہ ہے) کے عقیدوں اور اپنشد کے عقیدوں میں غیر مربوط مماثلت پائی جاتی ہے۔ مادھو (۱۱۹۷-۱۲۷۶ء) نے ہندو تصوف میں وحدت الشہود کے اصول کو جاری کیا جس اصول کو سولھویں و سترھویں صدی میں شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی)، نے ہندوستانی تصوف میں ترقی دی تھی۔ حالاں کہ آخر الذکر کو

نہ تو مادھو کے متعلق کوئی علم تھا اور بظاہر نہ تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اول الذکر کے وحدت الوجودی اصول سے متاثر ہوئے تھے۔ فی الواقع اُن دونوں مفکّروں کی مماثلت اس وقت ختم ہوجاتی ہے جب مادھواس بات سے انکار کرتا ہے کہ خدا ہی دنیا کی مادی وجود کا سبب ہے۔ اسی طرح ہندو اور مسلم تصوّف کی اصطلاحوں میں مشابہت پائی جاتی ہے جن سے دارا شکوہ متاثر ہوا تھا اور اس نے ان دونوں مذہبی عقائد کی اصطلاحوں کو ایک دوسرے میں خلط ملط کر دیا۔ دونوں اصطلاحوں میں توحید کی یکساں خیالی اصطلاح ہے مثلاً مطلق (پرم)، حقیقت الحقائق (ستیاستیم)۔ یہ بات بھی دلچسپ ہے کہ ہندو اور مسلمان دونوں مذہبوں کے غیر متشرع فرقے، ملامتی اور پاشوپتی بالعموم اپنے غیر متشرع افعال اور اشغال کی بناء پر نفرت اور حقارت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ بقول عزیز احمد، جہاں تک تصوّف کا تعلق ہے اگر اس قول کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ابویزید بسطامی نے شعوری یا لاشعوری طور پر اپنشد کے خیالات کو جذب کر لیا تھا لیکن جنید بغدادی نے ان خیالات کی پوری طرح سے دوبارہ تشریح اور وضاحت کی اور ان کو اسلامی راسخ العقیدگی کے لئے قابلِ قبول بنا دیا۔[۱]

ہندوستان میں ہندو تصوّف میں مدغم ہونے کے خوف سے صوفیوں نے شریعت سے اپنے اختلافات دور کرنے کی طرف بالخصوص توجہ کی۔ یہی وجہ تھی کہ ہندوستان کے صوفیوں نے شریعت پر عمل کرنے پر بے حد زور دیا[۲] لیکن یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئیے کہ جو ہندو مشرف بہ اسلام ہوئے تھے ان میں سے بہت سے جوگی اور بیراگی بھی تھے۔ مثلاً اجے پال جوگی، خواجہ معین الدین چشتی کے زیر اثر حلقہ بگوش اسلام ہوا تھا۔[۳] اسی طرح شاہ برکت اللہ کے مُریدوں میں جیون بیراگی اور کشن داس بیراگی کے نام آتے ہیں۔

---

[۱] عزیز احمد: ۱۳۱۔ [۲] سیر الاقطاب: ۱۲۷-۱۳۱، سیر العارفین: ۱۴، فوائد الفواد (م-ت): ۱۶۴

بہت ممکن ہے کہ ان بیراگیوں نے اسلامی شریعت کی پابندی کرنے کی کوشش کی ہو[1] لیکن قیاس غالب ہے کہ انہوں نے اپنے آبائی عقیدوں، تصوّرات اور مذہبی تعلیمات کو یکسر کالعدم نہیں کر دیا ہوگا اور انہوں نے اس بات کی کوشش کی ہوگی کہ عملی اور مذہبی زندگی میں ہم آہنگی پیدا کی جائے جیسا کہ زندگی کے دوسرے شعبوں میں ہوا تھا۔

خانقاہی نظامِ زندگی: ایرانیوں میں خانقاہوں کا تصوّر کہاں سے آیا، اس سلسلے میں قیاس چاہتا ہے کہ انہوں نے بدھ وہاروں سے خانقاہی تصوّر اخذ کیا ہوگا۔ بدھ مت میں بھکشوؤں کے لیے خانقاہی زندگی مقرر کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وسط ایشیا میں کثرت سے بدھ وہار پائے جاتے تھے۔ فاہیان نے بدھ وہاروں کے بارے میں ایک جگہ لکھا ہے کہ:

"گھڑیال کی آواز سن کر تین ہزار بھکشو برائے طعام جمع ہوتے تھے۔ جب وہ طعام خانے میں داخل ہوتے تھے تو ان کا طور و طریق سنجیدہ اور پابند رسوم معلوم ہوتا تھا۔ وہ لوگ ترتیب سے بیٹھ جاتے تھے اور بالکل خاموشی کا ماحول ہوتا تھا۔ وہ اپنے پیالے نہیں کھڑکھڑاتے تھے اور نہ ہی خادموں کو اور کھانا لانے کے لیے آواز دیتے تھے۔ بلکہ ہاتھوں کے اشاروں سے ان کو بلاتے تھے۔"

شیخ شہاب الدین سہروردی نے سب سے پہلے خانقاہی زندگی کے بارے میں مفصل قواعد و ضوابط مرتب کیے اور انہوں نے اہلِ صُفّہ کے ساتھ اہلِ خانقاہ کی مشابہت پیدا کرنے کی کوشش کی اور خانقاہ اور صوفیائے کرام کے بارے میں بالتفصیل لکھا ہے۔

---

[1] کاشف الاستار (قلمی)، ۲۰۹-۲۱۰۔ رائے راجو ناحی جوگی نے شیخ علی ہجویری کے دستِ مبارک پر بیعت کی تھی۔ اور مشرف بہ اسلام ہوا تھا۔ کشف المحجوب (ا-ت)۔ مقدمہ: ۷-۸

عوارف المعارف کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے پروفیسر خلیق احمد نظامی رقمطراز ہیں:

"یہ تصوف کی بہترین کتابوں میں شمار کی جاتی ہے۔ تیرہویں صدی میں جب سلاسل کی تنظیم شروع ہوئی تو سہروردیہ سلسلہ کے علاوہ دیگر سلسلوں نے بھی اس کتاب کو اپنالیا۔ عوارف المعارف کی خوبی یہ ہے کہ اس میں تصوّف کے بنیادی اعتقادات، خانقاہوں کی تنظیم، مُریدوں و شیوخ کے تعلقات اور دیگر مسائل پر نہایت وضاحت سے کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ تصوّف کی اصطلاحات کے معنی مختصر لیکن جامع طور پر بیان کئے گئے ہیں۔ اس کتاب کی سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ ایک طرف تو تصوّف کا پورا فلسفہ اس میں مدون ہوگیا ہے اور دوسری طرف خانقاہی نظام کے متعلق تفصیلی بحث آگئی ہے۔"

صوفی فرقے کی تنظیم: پیر و مرشد اس تنظیم کا مرکز ہوتا تھا یا وہ وراثتاً جانشینی پاتا تھا۔ پہلی صورت میں خلیفہ اور دوسری صورت میں سجادہ نشین کے نام سے یاد کیا جاتا تھا اس کا یہ فرض ہوتا تھا کہ وہ اس سلسلے کے مریدین کی روحانی تربیت کرے، اور اس سلسلے کی تعلیمات کے ذریعہ عوام تک خدا کا علم پہنچائے۔ اُن اشغال کو جاری وساری رکھے اور نئے مریدوں کو داخل کرے۔ پیر و مرشد خانقاہ میں سکونت رکھتا تھا۔ فقیروں کی جماعت کا ایک قدیم ادارہ خانقاہ تھی۔ بالعموم یہ خانقاہیں سلسلے کے بانی بزرگ کے مزار کے آس پاس تعمیر کی جاتی تھیں یا مزار سے ملحق ہوتی تھیں۔

ایرانی اور ہندوستانی صوفی سلسلوں میں باہمی تعلق دراصل ایران اور ہندوستان کے تصوّف کی ایک ہی سرچشمہ سے سیرابی ہوتی تھی اور ہمیشہ ان میں آپسی یگانگی اور الفت بدرجۂ اتم باقی رہی تھی۔ ایران اور ہندوستان کا اہم ترین اور پہلا سلسلہ، سلسلۂ قادریہ تھا، جس کا ایران، ہندوستان اور افغانستان میں زیادہ رواج پایا جاتا تھا۔

دوسرا سلسلہ نقشبندی تھا۔ شیخ بہاء الدین نقشبندیؔ سے پہلے اس سلسلہ کے مشائخ کو خواجگان اور طریقے کے طریقۂ خواجگان کہتے تھے۔ اور شیخ بہاء الدین کے زمانے سے یہ سلسلہ، سلسلۂ نقشبندی کہلایا۔ قرن دہم کے اواخر اور قرن یازدہم کے اوائل میں اس طریقہ میں شیخ احمد سرہندی ہوئے اور ان کے لقب پر یہ سلسلۂ مجدّدی کہلایا۔ ہندوستان کے نقشبندی سلسلے کے مشائخ مجدّدی کے نام سے معروف ہیں۔

تیسرا سلسلہ چشتیہ ہے۔ سب سے پہلے اس سلسلے کا رواج خراسان اور ماوراء النہر میں ہوا اور وہاں سے ہندوستان پہنچا۔ بعد میں صرف افغانستان میں باقی رہا۔ اور اس زمانے میں ہندوستان میں بہت مقبول ہے۔

چوتھا طریقہ سہروردی ہے۔ اس کا پہلا مرکز بغداد تھا اور بعد میں جنوبی ایران میں یعنی خوزستان، فارس و کرمان میں رائج ہوا اور وہاں سے ہندوستان پہنچا۔

ہندوستان میں خانقاہیں : ہندوستانی تصوّف میں ہندو تردیدی مناظرے کی ابتداء خواجہ معین الدین چشتی کے زمانے سے شروع ہوتی ہے۔ پنجاب کے ابتدائی صوفیوں نے اور بعد میں چشتی سلسلہ کے صوفیوں نے ہندوؤں کو شرف اسلام سے مشرف کرنے کی ایک بڑے پیمانے پر مہم چلائی لیکن شیخ نظام الدین اولیاء کے زمانے میں اس کام کی رفتار سست پڑ گئی۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ انہوں نے کوئی نیا آزاد طریقۂ عمل اختیار کیا بلکہ ان کا خیال تھا کہ ہندو بالعموم اس سعادت سے محروم ہیں اور بآسانی ان کو مشرف بہ اسلام نہیں کیا جا سکتا۔ اور وہ لوگ صرف اُس صورت میں مسلمان ہو سکتے تھے اگر انہیں ایک بڑی مدت تک کسی مسلم صوفی کی صحبت میں رہنے کا موقع ملے۔

ملفوظات اور صوفی تذکروں میں ایسے بہت سے واقعات کا ذکر ملتا ہے کہ ہندو یوگیوں اور صوفیوں میں کرامات کے مظاہرے کے "روحانی مقابلے" ہوتے تھے۔

صفی الدین کازرونی نے ہوا میں پرواز کے بارے میں ایک ہندو یوگی سے مقابلہ کیا تھا۔ کرامات اور معجزوں کے ذریعے ہندوؤں کو مسلمان بنانے کے واقعات شیخ جلال الدین بخاری کے سلسلے میں بھی بیان کئے جاتے ہیں۔ اور اٹھارہویں صدی کے صوفیوں مثلاً محمدی بلگرامی اور یوگیوں میں روحانی افضلیت کے ثابت کرنے کے مقابلے کا ذکر ملتا ہے۔

دوسری طرف مبلغینِ اسلام اور روحانیت کے میدان میں آزاد خیال پیشواؤں کی حیثیت سے یہ صوفی سب سے پہلے ہندو عوام کے ربط میں آئے اور اس طرح بالواسطہ ہندو تصوّف کے منفرد عناصر اور بالخصوص یوگ کے اصولوں سے دوچار ہوئے۔ ہندو اور مسلمان دونوں یکساں طور پر خواجہ معین الدین چشتی سے عقیدت رکھتے تھے۔ بابا فرید گنج شکر کی خانقاہ میں جوگیوں کی آمد و رفت تھی۔ شیخ نظام الدین اولیاء کی ایک موقع پر ایک جوگی سے ملاقات ہوئی تھی۔ شیخ صاحب نے اس جوگی سے سوال کیا:

"اصل کار تمہارے درمیان کون سا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ ہماری کتابوں میں یہ مرقوم ہے کہ نفس آدمی میں دو عالم ہیں۔ ایک سفلی اور دوسرا علوی۔ عالمِ علوی سر سے ناف تک اور عالمِ سفلی ناف سے قدم تک ہے۔ عالمِ علوی میں جملہ صدق و صفا نیک اخلاق و حُسن معاملہ ہونا چاہیے اور عالمِ سفلی میں کل نگہداشت پاکی و پارسائی کا ذکر ہے۔"

یہ فرما کر آپ نے (شیخ صاحب نے) فرمایا۔ "مجھے اس کی بات بہت اچھی معلوم ہوئی۔"

ہندوستانی صوفیوں کی سب سے بڑی ایک خصوصیت یہ رہی ہے کہ انہوں نے طریقت کے حقائق کی تشریح و وضاحت کے لئے ہندو مذہب، ان کی دیومالاؤں،

اور متصوفانہ اقوال سے اخلاقی تعلیمات اخذ کی تھیں۔ کیوں کہ ہندوستانی مسلمان اسلامی روایات کے مقابلے میں ہندوستانی روایات سے زیادہ مانوس تھے۔ اور اس طرح ان کو بڑی آسانی سے رموز روحانی سمجھائے جا سکتے تھے۔ ایک موقع پر شیخ نظام الدین اولیائؒ نے ایک برہمن کا واقعہ بیان کیا جس نے اپنا سب کچھ کھو دیا تھا۔ لیکن اُسے اس بات پر فخر تھا کہ اب بھی زنّار اس کے قبضہ میں ہے۔ اس واقعہ سے یہ اخلاقی تعلیم کسب کی گئی کہ انسان کو دنیاوی جاہ و مال سے وابستہ نہیں ہونا چاہئے اور سب کچھ کھو دینے کے بعد بھی اللہ سے محبت کو ترک نہیں کرنا چاہئے۔ اللہ کی محبت ہی ایک ایسی دولت ہے جس کو حاصل کرنے کے لئے انسان کو پوری جدو جہد کرنی چاہئے۔ حضرت سید بندہ نواز گیسو دراز کو پنڈتوں اور یوگیوں سے بحث و مباحثہ کرنا پڑا تھا۔ گیسو دراز نے بھی ہندو نقلی قصوں کو اخلاقی تعلیم کیلئے استعمال کیا تھا۔

البیرونی کے علاوہ ایک دوسرے مسلمان، رکن الدین سمرقندی نے ہندو تصوّف کی کتاب امرت کنڈ[1] کا پہلے عربی میں اور بعد میں فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کام میں انہوں نے بھوجن نامی ایک برہمن سے مدد لی تھی۔ اور اس سے سنسکرت بھی پڑھی تھی۔ اور لکھنوتی میں اپنے قیام کے دوران اس برہمن کو مشرف بہ اسلام بھی کیا تھا۔ یہ واقعہ تیرھویں صدی کا ہے۔ یہ کتاب ہندو یوگیوں اور سنیاسیوں کے اطوار و اشغال پر مشتمل ہے۔ دراصل اکبر بادشاہ کے دَور سے پہلے (سولھویں صدی کے نصف آخر) ہندو تصوّف کی کتابوں کے فارسی میں تراجم کا کام باضابطہ طور پر شروع نہیں ہوا تھا۔

چودھویں صدی میں بدھ مت کا فلسفہ ترکِ دنیا، مرتاضیت، اور جنگلوں کی سیر و سیاحت کے عناصر ہندوستان کے صوفیا میں کارفرما نظر آتے ہیں۔ مثلاً شیخ نظام الدین اولیائؒ کے ملفوظات میں ترکِ دنیا کا اکثر و بیشتر ذکر ملتا ہے۔ ایک مجلس

---

[1] شاہ محمد غوث نے "بحر الحیات" کے نام سے امرت کنڈ کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ محمد غوثی۔ گلزار ابرار (اردو): ۳۰۰، شیخ محمد اکرام: رودِ کوثر۔ لاہور ۱۹۵۶ء ص ۳۴-۳۶۔

میں ترکِ دنیا کی وضاحت اس طرح فرمائی تھی "ترکِ دنیا کے یہ معنی نہیں کہ ننگا ہوکر لنگوٹ باندھ کر بیٹھ رہے بلکہ ترکِ دنیا یہ ہے کہ لباس پہنے، کھانا کھائے، اور جو فتوحات سے حاصل ہو لیتا دیتا رہے، جمع نہ کرے، اور اپنی طبیعت کو کسی شے کی جانب متعلق نہ کرے۔"[1] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کثیر السیاحت کی وجہ سے شیخ شرف الدین ابو علی (متوفی ۱۳۲۳ء)، کو قلندر کے نام سے موسوم کیا گیا۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی اور ان کے خلیفہ اور مرید میر سیّد محمد گیسو دراز نے بھی یہی طرزِ عمل اختیار کیا اور سیاحتی درویشوں کی طرح سیر و سیاحت کرنا شروع کر دیا۔ اول الذکر کو شیخ نظام الدین اولیاءؒ نے مشورہ دیا تھا کہ وہ شہروں میں رہ کر عوام کے درمیان زندگی بسر کریں اور انہی میں رہ کر روحانی زندگی گزاریں۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ اہم واقعہ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کا ہے جنہوں نے ہندوستان میں فردوسیہ سلسلہ جاری کیا تھا۔ اور اس سلسلے کے ماٰخذ شیخ جنید بغدادی اور معروف کرخی کے سلسلے تھے۔ بڑی سیر و سیاحت کے بعد انہوں نے اپنی روحانی زندگی کی ارتقا کے لیے مگدھ میں ایک جھرنے کے کنارے وہ مقام تلاش کیا، جس کو ہندو اور بدھ متبرک سمجھتے تھے۔ اور اب وہ جگہ مخدوم کنڈ کہلاتی ہے۔ نقشبندی سلسلے کو شیو عقائد سے ایک شاعرہ لالا دلال (دید) نے روشناس کیا۔ وہ پندرہویں صدی میں کشمیر کی رہنے والی تھی۔ وہ للیشوری یا اللہ عارفہ کے نام سے بھی مشہور ہے۔

چودھویں اور پندرھویں صدی میں جب تصوّف نومسلموں اور نیم مسلمانوں میں، جنہوں نے پوری طرح سے اسلام قبول نہیں کیا تھا، داخل ہوا تو ہندوؤں میں تبدیلِ مذہب کی روک تھام کے لیے اور صوفیوں کے اثرات کے خلاف

---

[1] فوائد الفواد (۱-۵): ۳۷

بھگتی تحریک کا ظہور رہا۔ اس زمانے میں غیر متشرع ،،کئی فرقے وجود میں آگئے اور وہ فرقے عوام کو اپنی طرف رجوع کرنے میں بڑی حد تک کامیاب بھی ہوئے حالاں کہ ان کا دائرۂ اثر اور عقیدت مندوں کی تعداد بہت ہی محدود تھی۔ ان فرقوں نے تانترک افعال میں سے اور ہندو مذہب میں ادنیٰ درجے کے مروّجہ توہّمات کو اپنا لیا۔ ویشنو تحریک کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے شیخ محمد اکرام نے لکھا ہے "اس تحریک کا مقصد کبیر مت، یا ابتدائی سکھ مذہب کی طرح ہنود اور مسلمانوں کو ملانا نہ تھا بلکہ نہ صرف بنگال میں اشاعتِ اسلام رک گئی بلکہ بعض مسلمانوں نے ویشنو دھرم اختیار کر لیا۔ اور عامۃ المسلمین اور وسطی اور شمالی بنگال کے ان پڑھ اور نادار مسلمانوں کے عقائد اور تصوّرات میں ہندو طریقے داخل ہو گئے۔ غیر متشرع فرقوں کا بعد میں تفصیل سے ذکر کیا جائے گا۔

سولھویں صدی میں ہندوستان میں چودہ صوفی سلسلے مروّج تھے جن کا ذکر ابو الفضل نے کیا ہے۔ ان میں سے آٹھ سلسلے خالص شریعت پر عمل پیرا تھے، دوسرے سلسلوں میں عیسائی اور یہودی شامل تھے۔ کازورونی سلسلہ کا بانی ابو اسحاق بن شہریار (متوفی ۱۰۲۵ء) تھا جو زرتشتی مذہب سے حلقہ بگوشِ اسلام ہوا تھا۔

شرعی سلسلوں میں صرف شطّاری سلسلہ ایک منفرد سلسلہ ہے جس نے بالواسطہ یوگ سے اور ممکن ہے ہندو تصوّف کے دوسرے طریقوں سے ہندوستانی عناصر اخذ کئے تھے۔ یہ سلسلہ غالباً اپنے مخرج کے لحاظ سے بسطامی سلسلے سے جا ملتا تھا۔ شطّاری سلسلے کے پیرو جوگیوں کی طرح جنگلوں اور غاروں میں رہتے تھے اور بہت کم خور ہوتے تھے۔ پھل اور پتّوں پر گزر کرتے تھے۔ اور ریاضت

شاقہ اور سخت روحانی اعمال پر عمل پیرا تھے۔ شطّاری سلسلے میں "ذکر" کے شغل کے لیے تنہائی اور پاکی لازمی تھی۔ "ذکر" کلمہ سے شروع ہوتا تھا لیکن "ذکر" عربی، فارسی یا ہندی کسی بھی زبان میں کیا جاسکتا تھا۔ "ذکر" کے کچھ فقرے ایسے ہیں جن کو پڑھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بالواسطہ ہندو تصوّف سے اخذ کیے گئے تھے۔ مثلاً "اوہی ہی" میں اپنشد میں مروجہ عبادت کے ارکان کی جھلک پائی جاتی ہے۔ جس میں "ہائے" کا مطلب "ہوا"، "اے" کا مطلب "آگ"؛ "یو" کا مطلب "سورج"؛ اور یا ہوئے، بمعنی "تمام خدا"۔ لے اس سلسلے کے جسمانی اشغال میں بالخصوص یوگیوں کے "آسن" اور "سمادھ" شامل تھے۔

علمائے سو کی مخالفت سے بچنے کے لیے شطّاری صوفیوں کو اپنے متصوفانہ اعمال و اشغال کو پوشیدہ رکھنے کا حکم دیا گیا تھا۔ گوالیار کے علاقے میں اس سلسلے کا کچھ رواج ہوا تھا۔ چوں کہ اس سلسلے کے مشہور و معروف پیشوا محمد غوث کا یہ وطن تھا۔ اپنی جوانی میں اکبر بادشاہ اُن کا بڑا احترام کیا کرتا تھا۔ محمد غوث ہندو سنیاسیوں اور صوفی سنتوں کا بڑا احترام کیا کرتے تھے اور اُن کی تصنیف بحر الحیات، وہ واحد رسالہ ہے جو کسی ہندوستانی مسلمان نے یوگیوں کے افعال و اشغال کے بارے میں مرتب کیا تھا۔ اکبر کے شیخ الاسلام شیخ گدائی کی مخالفت کی بنا پر اُن کو دربار سے سبکدوش ہونا پڑا تھا اور دوبارہ راہبانہ زندگی اختیار کرنی پڑی تھی۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پندرہویں صدی کے ہندوستان کے صوفیوں نے ابن العربی کے وحدت الوجود کے اصول اور ویدانت کے اصولوں میں مشابہت محسوس کرنا شروع کر دیا تھا لیکن سولھویں اور سترھویں صدی میں اکبر بادشاہ اور اس

لے عزیز احمد: ۱۳۷ نیز دیکھیے۔ بحر الحیات۔!

کے جانشینوں کی سرپرستی میں ہندو تصوّف کی کتابوں کا سنسکرت سے فارسی میں ترجموں کے باوجود شطاری سلسلے کے علاوہ کسی دوسرے سلسلے میں ہندو تصوّف کے عقائد سے دلچسپی کا پتا نہیں چلتا۔ صوفی تذکروں میں کبیر کے علاوہ جو بنیادی طور سے ایک ہندو تھا۔ اخبار الاخبار میں بابا کپور کا ذکر ملتا ہے۔ ایک منفرد واقعہ احمد (متوفی ۱۶۱۳ء) کا ہے جنھوں نے ویشنوں عقائد کے اصول کے زیر اثر شرعی تصوّف سے قطع تعلق کر لیا تھا۔ اور ہندوستانی موضوعات پر ہندی میں لکھتے تھے۔

سترھویں صدی کے وسط میں تعلیم یافتہ مسلمانوں میں ویدانت کے اصولوں کو مبہم طور پر تصوّف کے مساوی اور مشابہ سمجھنے کا رجحان پیدا ہو چکا تھا۔ ملّا شاہ اور دوسرے ہم عصری مشائخ کے وحدت الوجودی مسلک اور ہندو ویدانت میں کوئی بنیادی تفاوت یا بُعد نہ تھا۔ اور فلسفۂ وحدت الوجود سے وحدتِ ادیان کے تصوّر تک پہنچنے میں کوئی ناقابل عبور مشکل نہ تھی۔ اس لئے داراشکوہ نے دوسرے مذہبوں اور بالخصوص ہندو ویدانت میں گہری تحقیق و تدقیق شروع کی جس کا پہلا نتیجہ مجمع البحرین کی صورت میں ۱۰۶۵ھ۔۱۶۵۵ء میں منظرِ عام پر آیا۔ چونکہ یہ کتاب مسلمان صوفیوں اور ہندو یوگیوں کے عقائد کا مجموعہ ہے اس بنا پر اس کا نام مجمع البحرین رکھا گیا تھا۔ داراشکوہ کی آزاد خیالی میں قادری سلسلے کے شیخ محب اللہ آبادی کے وسیع المشربی کے رجحانات پائے جاتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ رسول مقبول کافر اور مومن دونوں کے لئے باعثِ برکت ہیں۔ سترھویں صدی کے آخر اور اٹھارویں کے اوائل میں شاہ کلیم اللہ چشتی صوفی کا یہ خیال تھا کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے بھی ہندوؤں کی روحانی تربیت کی جا سکتی تھی۔

ہندوستان میں تمام بڑے صوفی سلسلوں کا چشتیہ، نقشبندیہ، قادریہ۔ ابتدا میں ہندو مذہب کی طرف معاندانہ طرزِ عمل رہا۔ لیکن رفتہ رفتہ باہمی (CO-EXISTENCE)

کی منزل سے گذر کر رواداری اور اس کو اعلیٰ سطح پر سمجھنے کی منزل تک پہونچ گئے۔ جیسا کہ شیخ نظام الدین اولیاؒ کے اس مصرعہ "ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے۔" سے ظاہر ہوتا ہے۔ سترہویں صدی کے نصف اول میں دارا شکوہ اور جہاں آرا بیگم کے زیر اثر قادری سلسلہ نے سب سے زیادہ روادارانہ طرزِ عمل اپنایا۔ نقشبندی سلسلہ جو ہندو مذہب اور اس کے پیروؤں سے کسی قسم کی ہم آہنگی کے خیال کے بارے میں سخت مخالفت کا رجحان پایا جاتا تھا۔ اسی سلسلے کے ایک صوفی شاعر، مرزا مظہر جانِ جاناں (۱۶۹۹-۱۷۸۰) نے اٹھارویں صدی میں وسیع المشربی اور رواداری کا ایسا ہی طرز عمل اختیار کر لیا تھا۔ جو بعینہٖ دارا شکوہ سے مشابہت رکھتا تھا۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے کہ انہوں نے ویدوں کو الہامی کتابیں بتایا۔ اور اُن میں بھی اہل کتاب کی طرح رسول اور نبی مبعوث ہوئے تھے۔ اور ہندو لوگ بھی، توحید پرست تھے۔ اور اس طرح مرزا مظہر نے اُنھیں بت پرستی کے الزام سے بری کر دیا۔ اور اُن کی بت پرستی کو تصورِ شیخ کے مماثل قرار دیدیا[1]۔

شاہ ولی اللہ اور اُن کے جانشینوں نے جن میں سید احمد بریلوی[2] بھی شامل تھے۔ بہت سے کمزور سلسلوں کو اپنی تحریک میں ضم کر لیا۔ اس طرح وہ سلاسل دوبارہ شریعت کے دھارے میں آگئے اور اُسی رنگ میں رچ بس گئے۔ اور اُن بزرگوں کی تعلیمات کا زیادہ تر حصہ ہندو تہذیب سے لئے ہوئے عناصر کو ترک کرنے کی کوشش پر مرکوز تھا۔[3] لیکن یہ بات دلچسپ ہے کہ شاہ ولی اللہ کے صاحبزادے اور جانشین شاہ عبدالعزیز کرشن بھگوان کو اولیا میں شمار کرتے تھے کیوں کہ وہ بھگوت گیتا سے متاثر تھے[4]۔

---

[1] کلماتِ طیبات (آگرہ ۱۹۱۴ء): ۳۷-۸۰ [2] حیات سید احمد بریلوی: از مولانا غلام رسول مہر

[3]: برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ملفوظات شاہ عبدالعزیز دہلوی، [4] رودِ کوثر: ۵۶۹

ایک شخص نے آپ سے پوچھا کہ حضور، کنہاجی کے حق میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے فرمایا۔ کہ بہتر تو یہ ہے کہ اُن کے حق میں خاموشی سے کام لیا جائے لیکن بھگوت گیتا سے جو ہندوؤں کی ایک مقدس کتاب ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کنہیاجی اولیاؑ میں سے تھے[1]

لکڑی کی کھڑاؤں: چشتی صوفیاء میں کھڑاؤں پہننے کا عام رواج تھا۔ بابا فرید گنج شکر کھڑاؤں پہنا کرتے تھے[2] کسی شخص کو خلافت عطاء کرتے وقت دوسری چیزوں کے علاوہ کھڑاؤں بھی عطاء کی جاتی تھیں جو اس کے مرشد پہن چکے تھے۔ شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی کے مزار میں وہ تمام تبرکات دفن کر دیئے گئے تھے۔ جو محبوب الٰہی نے خلافت عطاء کرتے وقت انھیں دی تھیں۔ ان میں کھڑاؤں بھی شامل تھیں[3]

ہم رنگ مذہبی فرقے

ہندوستانی مسلمانوں نے ہندو تہذیب مذہب، تصورات، اور اسلامی عقائد میں اس لئے ہم رنگی پیدا کرنے کی کوشش کی کیوں کہ ان میں سے بیشتر ہندو مذہب ترک کر کے مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔ اُن کے لئے اسلام کے نازک مسائل کا سمجھنا بڑا مشکل تھا۔ مزید برآں، اس کے برعکس وہ لوگ اپنے قدیم و راسخ مذہبی عقائد سے اسقدر وابستہ تھے کہ اِن کو یک قلم ترک کرنا بھی پسند نہ کرتے ہوں گے۔ اس لئے انھوں نے دونوں مذاہب کے بعض ظاہری اصولوں کو اپنا لیا اور کچھ کو ترک کر دیا اور اس طرح انھوں نے ایک تیسرا راستہ اختیار کیا جو نہ تو خالصتاً اسلامی تھا اور نہ ہی خالص ہندو۔ بلکہ ہندوستانی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دنیائے اسلام میں ہندوستان کے مسلمان، ہندوستانی مسلمان کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو۔ ملفوظات شاہ عبدالعزیز دہلوی [2] سیر العارفین: ۶۸ (۳) ایضاً۔ ۹۷

اور چونکہ ان کے عقائد اور افعال دوسرے ملکوں کے مسلمانوں سے کچھ مختلف ہیں، اس لئے اس ملک کا اسلام، ہندوستانی اسلام کہلاتا ہے۔ اس ہم رنگی کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ان کے عقائد کی بنیاد دونوں مذاہب سے زیادہ تر کسی نہ کسی ایک پر تھی اور دوسرے سے بعض عناصر آخذ کر لئے تھے۔ اُن عقیدوں کے پیروؤں کی تعداد بالعموم بہت کم ہوا کرتی تھی اور ایسے لوگ کسی خاص علاقے سے مختص تھے۔ اس طرح ہندوستان میں اسلام نے صوبائی یا مقامی رنگ اختیار کر لیا اور آج بھی یہی صورتِ حال پائی جاتی ہے

ابتدا میں اُن مشترکہ عقائد کا ظہور قدرتی طور پر ہوا اور اُن عقائد کا آغاز زیادہ تر سندھ میں ہوا کیونکہ شمالی ہندوستان میں سب سے پہلے یہ صوبہ مسلمانوں کے زیرنگیں آیا تھا اور اسلامی حکومت کا پرچم یہاں لہرایا اور اسلام سے متاثر ہوا تھا۔ اسلام کے وہاں پہونچنے سے پہلے اس صوبے میں بعض ایسے فرقے پائے جاتے تھے جو سندھ ندی کی پرستش کرتے تھے۔ ہندوؤں نے سندھ ندی کو اُندرُولال کا روپ دیا تھا۔ اور اس کی پرستش کرتے تھے۔ بعد میں اس فرقے نے جو دریا پنتھی کہلاتے تھے، سندھ ندی کو اوتار کے رُوپ میں منتقل کر دیا۔ سندھ میں مسلمانوں کے اقتدار کے بعد اندرولال کو خضر علیہ السلام کے مشابہ تسلیم کر لیا گیا۔ انیسویں صدی کے اواخر تک پٹیالہ کے جاٹ خضر کے نام سے سندھ ندی کی پرستش کرتے ہوئے دیکھے گئے اور اس کو زندہ پیر کا نام دیدیا تھا[۱]

TEMPLE, R.C. Legends of the Punjab (London, 1893-1901) 11, P.508; Also See: Crook, W. Popular Religion & Folklore of Northern India (Allahabad, 1893): PP. 26-27
Ain-i-Akbari (U.T.) 11, PP. 340-42,
A Glossary of Tribes & Castes of the Punjab etc. 1, P 213

سندھ میں ایک دوسرے بزرگ پیر جھیروں نام سے موسوم تھے جن کے ہندو اور مسلم دونوں معتقد تھے اور ان کی پرستش کرتے تھے یہ جنگلوں کے والی سمجھے جاتے تھے۔ غالباً ان کا سلسلۂ نسب جنگلوں کے قدیم دیوتاؤں تک پہونچتا تھا۔ اور ایک دوسرے معبود گوگا پیر تھے، ان کا بھی جنگلوں کے دیوتاؤں میں شمار ہوتا تھا۔ اور ہندو مسلمان دونوں ان کی پوجا کرتے تھے۔ اور اُن کا اسلامی نام ظاہر پیر تھا۔ وہ سانپوں کے بادشاہ کہلاتے تھے۔ اُن کے نام کی چھڑیاں دہلی سے روانہ ہوتی تھیں جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ پنج پیر، پانچ بزرگوں کا ایک گروہ تھا۔ جن کو ہر علاقے میں مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا تھا۔ ان کی پوجا ادنیٰ درجے کے ہندو مسلم دونوں کرتے تھے اور بالخصوص گویئے۔ ابتدا میں غالباً یہ بزرگ پنجاب کی پانچ ندیوں کے روپ (اوتار) تھے۔ حالانکہ ان کی پرستش سارے شمالی ہندوستان میں پنجاب سے بنگال تک مروّج تھی۔

شمالی ہندوستان میں بعض اور بھی ایسے فرقے پائے جاتے ہیں جن کے پیروؤں میں ہندو اور مسلم برابر کے شریک ہیں۔ چونکہ یہاں تفصیلی گفتگو کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے صرف ان کے ناموں کو بتا دینے پر اکتفا کی جاتی ہے۔ ان فرقوں کے عقائد کی تفصیل کتابوں میں بآسانی مل سکتی ہے۔ مثلاً مداریہ فرقہ، جلالیہ فرقہ، عبّاسی فرقہ، جہلبدار فرقہ، بے قید و بے تار فرقہ، کاکاک فرقہ، جنیدیہ فرقہ، ملنگوں کا فرقہ، عارفی فقیر۔ ان فقیروں کے پیشوا کے بارے میں تفصیلی حالات نہیں ملتے۔ حضرت شاہ سیّد عارف علی شاہ نامی ایک بزرگ کا مزار دہلی میں ہے۔ غالباً اس فرقے کے لوگ اُن کے مرید اور پیرو تھے۔ عرفِ عام میں یہ لوگ عرب شاہی کہلاتے تھے۔ منظفر نگر ضلع (اتر پردیش) میں مسلم جوگیوں کے بارہ گاؤں ہیں جو ان کے مرید تھے۔ اور اس سلسلے سے وابستہ تھے[1]

[1] واقعات دار الحکومت دہلی۔ ۳: ۶۳-۶۴

سلطان سخی سروری فرقہ، سالاری فرقہ، لال شہباز فرقہ، پیر بھیروں کے پیروؤں کا فرقہ، ست پیر کے عقیدت مندوں کا فرقہ، رسول شاہی فرقہ، جھجو پنتھی مجذوبوں کا فرقہ لال بیگی فرقہ، لال داسی فرقہ، شمسی فرقہ، غیر متشرع فرقہ، قلندریہ، وغیرہ۔

انیسویں صدی میں مسلمان صوفیائے کرام کی وسیع المشربی اپنے نقطۂ کمال پر پہنچ چکی تھی۔ شاہ غوث قلندر نے ایک کمبل پوش درویش کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کی نظر میں اسلام اور کفر برابر تھے۔ اگر کوئی فرق تھا تو ایسا کہ دونوں تضادات لازم بالملزوم تھے۔ بٹالہ میں ایک شخص تھا جس کا نام صبغتہ اللہ تھا۔ ایک زمانہ ایسا آیا کہ انہوں نے اپنی پیشانی پر قشقہ لگایا۔ پنڈتوں کی وضع بنائی، گلے میں زنّار ڈالا اور رنگین نام اختیار کیا۔ ایک دن کسی شخص نے اُن سے نام دریافت کیا۔ بولے۔ صبغت کے معنی رنگین اور اللہ کے بجائے ہم نے رام کر لیا ہے۔ یعنی رنگین رام ہمارا نام ہے۔

مجملاً وہ چاہے اسلامی تصوّف ہو یا ہندوستانی، تصوف نے مجموعی طور پر ہندوستانی عقائد اور تصوّرات بڑی حد تک قبول کر لئے تھے۔ اور صوفیاء کے اقوال اشغال اوضاع و اطوار میں بڑی حد تک ہندوستانی تہذیب اور ہندی تصوّف کے عناصر کارفرما ہیں۔

نواں باب

ہندوستانی فنِ موسیقی اور سنگیت

فنونِ لطیفہ میں موسیقی کا درجہ فنونِ لطیفہ میں فنِ موسیقی کا مرتبہ ہمیشہ سے بلند تر سمجھا جاتا رہا ہے۔ انسانی معاشرت و تمدن کی ترقیوں کے ساتھ ساتھ اس فن کی ترقی پہلو بہ پہلو ہوتی رہی ہے۔ جب سے انسانی تاریخ دنیا میں روشناس ہوئی، دنیا نے اس کو بھی پہچانا۔ فنونِ لطیفہ میں سے ہر ایک فن انسان کے حواسِ خمسہ میں سے کسی نہ کسی حاسہ سے متعلق ہے۔ مصوری اور سنگ تراشی اور فنِ تعمیر نے ترقی کی تو انسان کے حاسۂ بصر پر اپنا معجزہ نما اثر ڈالا۔ اس اثر نے ترقی کی اور اپنے کمالِ عروج پر پہونچ کر معبود بن گیا لیکن موسیقی کا درجہ اس سے بھی بالاتر رہا ہے۔ کیوں کہ مصوری تو صرف نگاہ کا دھوکا تھا۔ اس کی حقیقت جب نگاہ کے سامنے آئی تو اس کا فریب جاتا رہا۔ موسیقی کا قبضہ براہِ راست سماعت کے ذریعہ روح پر ہوتا ہے۔ جس قدر اس فن نے ترقی کی۔ اسی مناسبت سے اس کی دلفریبی اور قوتِ تسخیر بڑھتی رہی۔ انسان اور حیوان یکساں طور پر اس سے متاثر ہوئے۔ موسیقی کے ذریعہ جانوروں کا شکار کیا جانے لگا۔

موسیقی کی تعریف ہر زمانے میں، اس زمانے کے رجحان کے مطابق پیش کی

گئی ہے۔ ہندوستانی مصنّفوں نے، اور بالخصوص مسلمانوں میں ابوالفضل نے موسیقی کو "طلسم کدۂ عرفان" کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"اس طلسم کدۂ عرفان یعنی نغمے کی تاثیرات اپنی بے بضاعتی و کم مائگی کی وجہ سے معرضِ بیان میں نہیں لا سکتا۔ اس فن کے کمال کا یہ عالم ہے کہ کبھی تو آواز کے ذریعہ سے شبستانِ دل کے پری جمال باشندوں کی زبان تک لا کر اُن کی جلوہ آرائی سے ناظرین کو محو کرتا ہے اور کبھی تقدّس کا جامہ پہن کر ہاتھ اور تار کے ذریعہ سے رونما ہوتا ہے اور مجلس کو گرم کرتا ہے۔ قلب سے نکلتا ہے اور بار دیگر دریچۂ گوش کے ذریعے سے اپنے اصلی مرکز کو واپس جاتا اور اس مرتبہ ہزاروں نشاط انگیز تحائف اپنے ساتھ لے جاتا ہے"

اس کے بعد ابوالفضل نے فنِ موسیقی کے روحانی پہلو کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ اور اس کو روحانی غذا کے مترادف بتایا ہے۔ یہ صوفیانہ نظریہ ہے۔

"نغمہ نوازی کے عالم میں سامعین پر اُن کی حیثیت کے مطابق رنج و مسرت کے آثار طاری ہوتے ہیں اور یہ امر بخوبی ثابت ہو جاتا ہے کہ نغمہ تارکِ دنیا کی طرح دنیا کے شیدائیوں کے دل کو بھی روحانی غذا پہونچاتا ہے۔"

ابوالفضل نے آئین اکبری میں فنِ موسیقی پر ایک باب لکھا ہے۔ اُس کا خیال ہے کہ ہر قسم کے راگ، ساز اور ناچ کے طریقے اور اس کے لواحق کا اس علم (سنگیت) سے تعلق ہے۔ اُس نے ہندوستانی موسیقی کو سات ابواب میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ سُر ادھیائے: یعنی آواز کا بیان۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ آناہت یعنی بغیر سبب کے آواز، جب آدمی دونوں کان انگلیوں سے بند کر لیتا ہے

تو جو آواز ایسی حالت میں سُنتا ہے، اس آواز کا یہ نام ہے اور اس کو برہما سمجھتے ہیں۔ جب اس کا وقوف حاصل ہوتا ہے اور یہ آواز بغیر کسی ذریعہ یا سبب کے کوئی سُننے لگتا ہے تو اُس کو مُکتی حاصل ہو جاتی ہے۔

آہت: یہ وہ آواز ہے جو کسی سبب سے پیدا ہو۔ اسکو گفتگو میں ہوا کا باعث سمجھتے ہیں اور کسی شے کو کھودنے یا مارنے سے بھی یہ پیدا ہوتی ہے۔ یوں کہتے ہیں کہ ہر انسان کے پیٹ اور تالو میں بائیس رگیں صانع قدرت نے رکھی ہیں۔ ناف سے ہوا کی چال کی ابتدا۔ ہوتی ہے اور اس کو کھینچنے میں جتنی سختی یا سُستی کی جائے، اسی انداز سے نکلتی ہے۔ کہتے ہیں کہ پانچویں، چھٹی، سولہویں، انیسویں تین گنگ ہیں اور بقیہ اٹھارہ کے ساتھ سُر ہیں **سرو ج** اس کو مور کی آواز سے لیا گیا ہے۔ یہ چوتھی رگ تک پہونچتی ہے۔ **رکھب**:۔ اس کو پپیہا کی آواز سے لیا گیا ہے۔ (پپیہا موسم برسات میں بولتا ہے۔ اس کو ساتویں درجے سے دسویں تک لے جاتے ہیں۔)

گاندھار: یہ سُر بکری کی آواز سے لیا گیا ہے۔ یہ سُر نویں سے تیرہویں درجے تک جاتا ہے۔

مدّھم: اس کو کلنگ سے لیا گیا ہے۔ یہ تیرھویں درجے سے سولہویں تک جاتا ہے۔

پنچم:۔ یہ کوئل کی کوک سے لیا گیا ہے۔ سترھویں درجہ پر یہ سُر ہے۔

دھیوت، یہ مینڈک کی آواز ہے۔ آٹھویں درجے سے بائیسویں درجے تک جاتا ہے۔

نکھاد: یہ ہاتھی کی چنگھاڑ سے لیا گیا ہے۔ یہ بائیسویں درجے سے دوسری قسم کے تیسرے درجے تک جاتا ہے۔ ان سات سُروں میں سے ہر سُر اپنے ابتدائی درجے سے آخر تک تین قسمیں رکھتا ہے۔ پس نکھاد اپنی تیسری قسم میں بائیسویں درجے سے آگے نہیں جاتا۔ ہر اس راگ کو جو ساتویں سُر سے ترتیب دیا جائے

سینپورن کہتے ہیں۔ اور اگر چھ سُر سے ترتیب دیا جائے جس میں پہلا سُر تو لازمی ہے تو اس کو کھاڈو کہتے ہیں۔ اور پانچ سُر والے راگ کو اوڈب کہتے ہیں۔ اس میں پہلا سُر لازمی ہے اور راگ اس سے کم سُر کا نہیں ترتیب دیا جاتا۔ لیکن تان؛ جو ایک خاص قسم کی آواز ہے، اس پر دو سُر کافی ہیں۔

دوسرا راگ : بینکاری ادھیائے : مقامات اور شعبے بے حد ہیں۔ اس راگ کی ابتدا، مہادیو اور پاربتی سے سمجھتے ہیں۔ مہادیو کے پانچ دہن تھے اور ہر ایک دہن سے ایک ایک راگ نکلا جس کی تفصیل اس طرح ہے۔

(۱) سِری راگ (۲) بسنت (۳) بھیرو (۴) پنچم (۵) میگھ، اور (۶) نٹ نراین۔

ان چھ نغموں کو ہندی میں راگ کہتے ہیں اور ان کو اصل شمار کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک راگ کی بہت سی قسمیں ہیں۔ سِری راگ کو سینپورن سمجھتے ہیں۔ اس راگ میں رکھبہ آٹھویں درجے تک جاتا ہے۔ گاندھار دسویں، مدھم، تیرہویں درجے سے آگے نہیں جاتا۔ دھیوت، اکیسویں درجے تک، نکھاد، ایک ہی درجے تک جاتا ہے۔ پس اس طرح تمام راگوں میں مختلف درجات کی وجہ سے دگرگونی پیدا ہوتی ہے۔

پہلے راگ کے یہ چھ شعبے ہیں : مالوی، تر ودنی، گوری، کیداری، مدھ مادوی، پہاری۔

دوسرے راگ کے اقسام : دیسی، دیوگری، بیراٹی، توڑی، ہنڈولی۔

تیسرے راگ کے اقسام : مدھماد، بھیروی، بنگالی، براٹکا، سندوی، پنرگیا۔

چوتھے راگ کے اقسام : بہاس، بھوپالی، کانڑا، ہنسا، مالسری، پڈ ہمنجری۔

پانچویں راگ کے اقسام : ملار، سورٹھی، آساوری کیشکی، گندھاری، ہرسنگاری۔

چھٹے راگ کے اقسام: کامودی، کلیان، آہیری، شدھ ناٹ، سالک، نٹ ہمیر۔

ایک جماعت ان میں سے ہر ایک کی پانچ پانچ شاخیں اور بتاتی ہے اور بہت کچھ ان میں دگرگونی پیدا کرتی ہے۔ بعض بسنت پنچ اور میگھ کے بجائے مالکوس اور ہنڈول اور دیپک کہتے ہیں۔ اور ان چھ میں سے ہر ایک کے لیے پانچ پانچ شاخیں (راگنیاں) بتاتے ہیں۔ ان میں سے ہر شاخ میں کچھ کچھ اختلاف ہوتا ہے۔ اور بعض اشخاص بجائے دوسرے تیسرے، چوتھے اور پانچویں راگ کے شدھ بھیروی اور ہنڈول اور دیسکا اور سدھ ناٹ کہتے ہیں۔

ہر راگ دو طرح سے گایا جاتا ہے۔ ایک تو مارگ ہے۔ یہ دیوتاؤں کی نذر کے لیے گایا جاتا ہے۔ کسی مقام پر اس کے گانے میں اختلاف نہیں ہوتا ہے۔ اس کو بہت مقدس راگ سمجھتے ہیں۔ اس راگ کے جاننے والے دکن میں بہت ہیں اور ان چھ راگوں کو بہت سے اقسام کے ساتھ اسی میں شمار کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض یہاں بیان کیے جاتے ہیں۔ سورج پرکاش، پنچ تالیشر، سرب لونہد، چندر پرکاس، راگ کدم، جھومرا، سروانتی۔

اور دوسرے کو دیسی کہتے ہیں۔ یہ وہ نغمہ ہے جو خاص ایک جگہ گایا جاتا ہے جیساکہ دھرپد، یہ نغمہ دار الخلافہ آگرہ، اور گوالیار اور اس کے نواح میں گایا جاتا ہے۔ پہلے اس نواح میں بہترین نغمے گائے جاتے تھے۔ جس وقت مان سنگھ گوالیار کا راجہ ہوا تو نایک بخشو اور مچھو اور بھنو کی امداد سے جو اپنے وقت کے موجد تھے، ایک عام پسند طرز ایجاد ہوئی۔ جب مان سنگھ کا دور ختم ہو گیا تو بخشو اور مچھو کو سلطان محمود گجراتی کے دربار میں بار نصیب ہوا اور یہاں اس طرز کو پسندیدگی حاصل ہوئی۔

دُھرپد، چار مسجع فقروں سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ الفاظ اور حروف میں یکسانیت (یا قافیہ بندی)، لازمی نہیں ہے۔ اس میں عشق کی نیرنگیاں اور جذبات کا اظہار ہوتا ہے۔ اور جب یہ دکن میں گایا جاتا ہے تو اس کو چند کہتے ہیں۔ یہاں یہ تین یا چار فقروں سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ اس میں زیادہ تر تعریف کی جاتی ہے جو تلنگی اور کرناٹک کی زبان میں گایا جاتا ہے اس کو ڈُھرو کہتے ہیں۔ اس میں ناز و نیاز ہوتا ہے اور جو بنگالہ میں گایا جاتا ہے اس کو جنگلات کہتے ہیں اور جو جونپور میں گایا جاتا ہے اُس کو چُٹکلا کہتے ہیں۔ اور جو دہلی میں گایا جاتا ہے اس کو قول یا ترانہ کہتے ہیں۔ اس کو امیر خسرو نے مامت اور تتار کے ساتھ ہندی و فارسی طرز اور راگ کو مخلوط کر کے ایجاد کیا ہے۔ اور جو متھرا میں گایا جاتا ہے اسے بشن پد کہتے ہیں۔ اس کے چار، چھ، اور آٹھ فقرے ہوتے ہیں۔ اس میں کشن کی تعریف ہوتی ہے۔ اور جو سندھ میں گاتے ہیں اس کا نام کافی ہے۔ اس میں مہر و محبت کی باتیں ہوتی ہیں۔ اور جو زبان سُرہت میں گاتے ہیں، اسے لہچاری کہتے ہیں اور یہ بدیاپت کی ایجاد ہے۔ جس میں دفورِ عشق کا اظہار ہوتا ہے۔ اور جو لہادر کے نواح میں گایا جاتا ہے، اسے چھند کہتے ہیں۔ اور جو گجرات میں گایا جاتا تھا، اس کا نام جکری ہے۔

نغمۂ جنگ کے وقت بہادر پہلوانوں کی تعریف میں گایا جاتا ہے، اس کو کرکہ کہتے ہیں، اسے سادرہ کہا جاتا ہے۔ اس میں بھی چار یا چھ فقرے ہوتے ہیں۔ جو مختلف زبانوں میں گایا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ بہت سے طرز ہیں، مثلاً سارنگ، پوربی، دُھناسری، رام کلی کُرامیٔ، قبلۂ عالم (اکبر بادشاہ)، اس کو سُگھرائی فرماتے ہیں۔ سوہو، دیپکال، دیساک۔ تیسرا، پُرکیرن، کاادھیائے، الاپ کے اقسام ہیں : یہ دو طرح کی ہوتی ہے۔

ایک راگ الاپ ہے۔ اس راگ کے سُروں میں یہ تان لی جاتی ہے۔ جو اس وقت گایا جا رہا ہو اور ان سُروں میں تصرّف بھی کیا جاتا ہے۔ دوسرے روپ الاپ ہے۔ جس نظم کے کہنے کا ارادہ رکھتے ہیں، وہ نظم اس تان میں گائی جاتی ہے۔

چوتھا پربندھ ادھیائے۔ اس میں گیت ترتیب دینے کے طریقے ہیں۔ گیت وہ نظم ہوتی ہے جس میں راگ گایا جاتا ہے۔ اس کی ترتیب میں چھ چیزیں ہوتی ہیں۔ سُر، برد، پد، کی تعریف، ممدوح کا نام، تینا، تن تنا کہنے اور بول ادا کرنے کی ترکیب، پاٹ، تن تنا نانا۔ ایسے تین حرف سے بیس حرف تک مخصوص ترکیب کے ساتھ گائے جاتے ہیں۔ اور ان فقرات میں اسی کے مانند اور فقرات بھی اضافہ کئے جاتے ہیں۔ تال، اس کو ضرب کہتے ہیں۔ اگر چھ تال ہوں تو میدنی کہتے ہیں اور اگر ایک تال کم ہو تو آندنی اور اگر دو کم ہوں تو دیپنی اور اگر تین کم ہوں تو بھاونی اور اگر چار کم ہوں تو تاراولی کہتے ہیں۔ لیکن دو تال سے کم نہیں رکھتے۔[۵]

یہ چاروں ادھیا سُر کی نیرنگیاں ہیں۔ پانچویں، تال ادھیائے اس میں تال کے اقسام اور تراکیب بیان کی گئی ہیں۔

وادیا ادھیائی: چھٹے حصے میں ابوالفضل نے باجوں کے اقسام بیان کیے ہیں۔ جو عہد اکبری میں رواج پا چکے تھے۔ باجے یا ساز چار قسم کے ہوتے ہیں۔

تت، ان باجوں کو کہتے ہیں جو تار سے بجائے جاتے ہیں۔ بتت، کھال لے کر بجائی جاتی ہے۔ گھن، وہ جو ہڈیوں کو زور سے ملانے میں آواز آتی ہے۔ سکھر، وہ جو سانس سے بجائے جاتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے بے شمار

---

۵ آئین اکبری (ا۔ ت) ۲: ۲۱۵-۲۲۱

قسم کے باجے ہیں۔

پہلی قسم : جنتر : یہ ایک گز لمبی لکڑی ہے، جس کو کھو کھلا کر لیا جاتا ہے۔ اس کے دونوں سروں پر دو کدو لگاتے ہیں۔ اس کے سرے پر لکڑی کی سولہ کھونٹیاں لگا کر اس میں پانچ لوہے کے تار لگاتے ہیں۔ اور ان تاروں کو دوسرے سرے تک لے جا کر مضبوط باندھ دیتے ہیں۔ اور آواز کی پستی اور بلندی (زیر و بم) اور مختلف سُروں کے لئے اس کے اطراف میں تھوڑے تھوڑے فاصلے پر لکڑی کے ٹکڑے باندھتے ہیں۔

بین[1] : یہ جنتر کے مانند ہوتا ہے لیکن اس کی لکڑی اس سے کچھ زیادہ لمبی ہوتی ہے۔ اور اس میں تین کدو اور دو تار ہوتے ہیں۔

کِنّر : یہ بین کے مانند ہوتا ہے لیکن اس میں لکڑی کے ٹکڑے نہیں ہوتے۔

سُربین : یہ بھی بین کے مانند ہوتا ہے لیکن اس میں لکڑی کے ٹکڑے نہیں ہوتے۔

اِمبرتی : اس کی لکڑی سُربین سے بہت چھوٹی اور نیچے کی طرف کا کدو اوپر ہوتا ہے اور ایک ہی تار لوہے کا ہوتا ہے۔ بغیر کسی تغیر کے تمام پردے موجود رہتے ہیں۔

رُباب : اس میں تانت کے چھ تار باندھے جاتے ہیں اور بعض بارہ یا سولہ

---

[1] اس ساز کی ایجاد اور ساخت کی مرزا قتیل نے تفصیل یوں بیان کی ہے۔ "ہندوستان کا ایک قدیم ساز ہے۔ اور یہ ساز اس طرح بنایا جاتا ہے کہ سوکھے ڈو گول کدوؤں میں دو طرف سوراخ کر کے اُن میں ایک لکڑی جوڑتے ہیں اور اس لکڑی کے اُس سرے سے اِس سرے تک لوہے کے تار باندھ کر بجاتے ہیں۔ مشہور ہے کہ یہ ساز مہادیو نے ایجاد کیا تھا۔ اور اُن سے اچھا آج تک کسی نے بھی نہیں بجایا۔" ہفت تماشا : ۸ : نیز دیکھئے : وقائع عبدالقادر خانی (۱۰۱-ب) ۱ : ۳۰۸، تسہیل الستار : مرزا رحیم بیگ (نول کشور ۱۹۱۴) گذشتہ لکھنؤ : ۲۰۷

بھی باندھتے ہیں۔

سُرمنڈل : یہ قانون نامی باجہ کے مانند ہوتا ہے اس میں اکیس تار ہوتے ہیں جن میں سے بعض لوہے کے اور بعض پیتل کے اور بعض تانت کے ہوتے ہیں۔

سارنگ : یہ رُباب سے بہت چھوٹا ہوتا ہے اور غجک کی طرح بجایا جاتا ہے۔

پناک : اس کو سُر بتاں بھی کہتے ہیں۔ ایک لکڑی جو کمان کے برابر لمبی ہوتی ہے اُس کو تھوڑا سا خم دے کر تانت باندھتے ہیں۔ لکڑی کا پیالہ اوندھا دونوں طرف رکھتے ہیں اور غجک کی طرح بجاتے ہیں۔

آدہتی : اس میں ایک کدو اور دو تار ہوتے ہیں۔

کِنگرہ : بین کے مانند ہوتا ہے مگر اس میں دو تار تانت کے ہیں اور اس کے کدو اس سے چھوٹے ہوتے ہیں۔

دوسری قسم ۔ پکھاوج : ایک موٹی لکڑی کو اہلیلجی شکل کی بنا کر اس کے بیچ سے خالی کر لیتے ہیں۔ ایک گز اور کچھ زائد لمبا رکھتے ہیں۔ اگر اس کے درمیان میں سے دونوں ہاتھ پھیلا کر بغل میں لیا جائے تو دونوں ہاتھوں کی انگلیاں ملتی ہیں۔ اس کے دونوں مُنھ کوزے کے مُنھ سے کچھ بڑے ہوتے ہیں، اور اس پر کھال منڈھی جاتی ہے۔ اس کے اطراف چمڑے کے تسمے ڈال کر نقارے کی طرح کھینچتے ہیں اور چار لکڑی کے ٹکڑے، جو ایک ہاتھ میں کسی قدر بڑے اور دوسرے ہاتھ میں کسی قدر چھوٹے ہوتے ہیں، ہاتھ میں لے کر بجاتے ہیں۔ اس کی آواز میں کمی بیشی تسموں کے پیچ دینے سے پیدا ہوتی ہے۔

آوج : لکڑی کو درمیان سے خالی کر لیتے ہیں اور دو چھوٹے گول طبل لے کر ان دونوں کو ملا کر رسی سے مضبوط باندھتے ہیں اور دونوں مُنھ پر

کھال منڈھتے ہیں۔

دُہل: ایک مشہور باجا ہے۔ بڑا ڈھول۔

ڈھدّہ: یہ ڈھول (دہل) کے مانند ہوتا ہے لیکن اس سے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔

آردھاوَج: ہاوج کا یہ آدھا ہوتا ہے۔

دَف: یہ بھی مشہور ہے۔

خنجَر: یہ بھی ایک چھوٹی دف ہے۔

تیسری قِسم ۔ تال: کھُلے ہوئے مُنھ کے پیالے کی ایک جوڑ فولاد کی بناتے ہیں۔

کٹھ تال: چھوٹی مچھلی کے مانند چار لکڑیوں یا پتھر سے بناتے ہیں۔

چوتھی قِسم ۔ شہنا: اسے فارسی میں سرنا کہتے ہیں۔ ہندوستان میں شہنائی کہتے ہیں۔

مُرلی: نَے کے مانند ہوتی ہے [1]

اُپنگ: یہ ایک بانسری ہے جو ایک گز لمبی ہوتی ہے جس کو درمیان سے خالی کر لیتے ہیں اور اس کے اوپر سوراخ کرتے ہیں۔ اس میں ایک باریک نَے رکھتے ہیں۔ [2]

شاہ عالم ثانی کے کلام میں ان باجوں اور ہندوستانی سازوں کے نام ملتے

---

[1] مُرلی کی ساخت کے بارے میں مرزا قتیل نے لکھا ہے۔ بانس کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے جس میں سوراخ کر کے اسے بجاتے ہیں۔ اس کی آواز بہت دلپذیر اور خوش آئند ہوتی ہے۔ کنہیا اس ساز کو خوب بجاتے تھے۔ ہفت تماشا: ۱۴

[2] آئین اکبری (ا۔ت) ۲: ۲۲۲-۲۲۴، نیز دیکھیے گذشتہ لکھنؤ: ۲۰۷-۲۰۸

ہیں۔ الی تارے، بنسی (بانسری)، بین، پکھاوج، تال (تار)، جیل، جھانجھ، گھٹ تار، کرنائی، کرہ، کھٹ جری، گھونگرو، مردنگ، مجیرا، مہچنگ، نفیری، نوبت، چنگ، دائرہ، دف، دمامہ، ڈھولک، ڈھولکی، رباب، سارنگی[1]، ستار، سرنائی، سرود، طنبورہ اور قانون۔

اردو اور فارسی ادب میں جہاں کہیں بھی رقص و سرود کا ذکر آیا ہے وہاں ہندوستانی سازوں، راگوں، راگنیوں اور مختلف قسم اور طرز کے رقصوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اس سے نہ صرف اس عہد میں رقص و سرود سے عام دلچسپی کا پتہ چلتا ہے بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد کے مسلم ادیبوں اور شاعروں کو بھی فنونِ رقص و سرود کی اچھی خاصی معلومات حاصل تھی۔ مثلاً سودا نے تاشا، ڈھول، چنگ، رُباب، اور نَے کا ذکر کیا ہے۔ یکرنگ نے ایک شعر میں شہنائی کا ذکر کیا ہے ؎

شہ خوباں میرے گھر رات کو آیا ہے اے مطرب
میرا دل شاد ہے گا راگ اے مطرب شہنائی کا

چلا آیا وہ ظالم اس لٹک سے رات مجلس میں
خبر رقاص و مطرب کو رہی نے تال و نے سُر کی

انشا کے کلام میں کرنا، طبل، دلوق، دہل، جھانجھ وغیرہ کا ذکر ملتا ہے۔
ایک محفلِ رقص و سرود کے سازوں کا میر حسن دہلوی نے یوں ذکر کیا ہے:

بجے شادیانے جو واں اس گھڑی — ہوئی گرد و پیش آکے آگے کھڑی
بہم مل کے بیٹھے جو شہنا نواز — بنا منھ سے پھر کی لگا اُس پہ ساز

---

[1] محمد شاہ بادشاہ کے دور کے میاں سارنگ نے سارنگی ایجاد کی تھی۔ گزشتہ لکھنؤ: ۲۰۷

لگے لینے او بچیں خوشی سے نئی | اڑانا لگا بجنے اور سگھڑئی
ٹکوروں میں نوبت کی شہنا کی دھُن | سگھڑ سننے والوں کو کہتی تھی سُن
ترہئی اور قرنائے شادی کے دم | لگے بھرنے زیل اور کھرج میں بہم
سُنی جھانجھ نے جو خوشی کی نوا | تھر کنے لگا تالیوں کو بجا
لگے بجنے قانون و بین و رُباب | بہا ہر طرف جوئے عشرت کا آب
لگی تھاپ طبلوں کی مردنگ کی | صدا اونچی ہونے لگی چنگ کی
کماچوں کو سارنگیوں کو بنا | خوشی سے ہر اک اُن کی تربیں ملا

راگ اور راگنیاں

بھیروں، بھباس، گنکلی، توڑی، اساوری، | سارنگ، و پوربی، دامین، دکا نھڑا بہم [1]

تیرے ہی مجرے میں ہو نغمہ سرا صبح کے وقت | بھیروی، گنکلی توڑی، والھیا اور کھٹا

وہ پوربی کر کے جو گیا بھیس | جنگلے کی راہ سے چلا پردیس

اعجاز خسروی میں امیر خسرو نے ان سازوں کا ذکر کیا ہے جو سلاطین دہلی کے زمانے میں شمالی ہند میں مروج تھے اور ان سازوں کے بجانے میں مسلمانوں کو بھی دسترس حاصل ہو چکی تھی۔ چنگ، رُباب، نَے (بانسری)، دف، شہنائی، بابگک، مُسلک، رُود (ستار کی قسم کا ایک باجا) دم سرفی، دمدمہ نے، دہل غازی، دہل ہندی (ڈھول)، دہلک زنان (ڈھولک)، بربط، قانون، رود،

---

[1] اس شعر میں نو راگوں کے نام دئے ہیں۔

عجب رود، طبل، جلاجل، بق دسینگ، دستک قوال، وغیرہ۔ اس نے طبیرۂ ہندی کا ذکر بھی کیا ہے۔ جس میں طبل، کُس، اور ڈھول شامل تھے۔[1] اور ہندوستانی کنگرۂ زنان یا وہ ہندوستانی جو کنگرہ بجاتے تھے۔ یہ ایک ہندوستانی ساز تھا جو کسی زمانے میں فارس میں بہت رواج پا چکا تھا۔ اور نویں اور دسویں صدی عیسوی کے عربی مصنّفوں کے علم میں تھا۔ مثلاً الحافظ (متوفی ۸۶۹ء) اور المسعودی (متوفی ۹۵۷ء) کے بیان کے مطابق کنّد کے ایک سانچے میں ایک تار ہوتا تھا جس سے آواز نکلتی تھی۔

اسلام میں موسیقی کا ناجائز ہونا: اسلام میں سازوں کے ساتھ سنگیت سُننا حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں علماء اور صوفیاء کے آراء میں نفی اور اثبات کے رجحات پائے جاتے ہیں۔ اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں کے مطالعہ کے لیے امام ابن تیمیہ کا رسالہ السماع والرقص، مولانا ابو الفرح ابن جوزی کی کتاب تلبیس دابلیس، مولانا فخر الدین رزادی کا رسالہ اصول السماع، امام غزالی کی کتاب کیمیائے سعادت، شیخ علی ہجویری کی کشف المحجوب، میر خورد کی سیر اولیا، شیخ عبد الحق محدث دہلوی کا رسالہ قرع الاسماع باختلاف اقوال المشایخ واحوالہم فی السماع، مطالعہ کرنا چاہیے۔

سلاطین دہلی میں سلطان التمش پہلا سلطان تھا جسے سماع سے دلچسپی تھی۔ اور اس کے دورِ حکومت میں سماع کی محفلیں عام ہو گئی تھیں۔ سلطان خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کی خانقاہ میں جاکر قوالی سُنا کرتا تھا۔ لیکن ہم عصر ادب میں کوئی ایسا حوالہ نہیں ملتا جس سے اس بات کا اندازہ ہو سکے کہ۔ اس نے کسی ہندوستانی موسیقی کے فنکار کی سرپرستی بھی کی تھی۔ البتہ اس کے بیٹے

---

[1] اعجاز خسروی۔ رسالہ ثانی۔ ص۔ ۲۷۵-۲۹۱

رکن الدین فیروز شاہ (متوفی ۱۲۳۶ء) کو موسیقی کا بے حد شغف تھا۔ اس کے دربار میں مغنیوں کی قدر بڑھ گئی تھی۔ اطراف و جوانب اور دُور دُور سے بڑے بڑے گوّیے اور اعلیٰ درجے کی مغنیہ رقاصہ عورتیں اس کی محفل میں آکر جمع ہو گئیں۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ ہندوستانی موسیقی سے متعلق سنگیت رتناکر کی تصنیف کو منظرِ عام پر آئے ہوئے زیادہ زمانہ نہ گزرا تھا۔ اور اب یہ بھی نہ تھا کہ دربار میں صرف عجمی مغنّی ہوں، بلکہ زیادہ تر ہندوستانی گوّیے اور فنکار تھے۔ اس لیے کہ مرد ہی نہ تھے، گانے والی عورتیں بھی تھیں، اور بڑی تعداد میں تھیں۔ جو ہندوستان کے سوا باہر کی نہیں ہو سکتیں۔ وہ سب کی سب یقیناً اسی طرزِ موسیقی پر دسترس رکھتی ہوں گی جو رتناکر میں مدون ہو چکی تھی یا ہندوستان کے رسمی طرزِ رقص و سرود پر۔

کیقباد (متوفی ۱۲۹۰ء) کو شاعری اور موسیقی دونوں سے دلچسپی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گانے والے اور گانے والیاں، جن کی ہندوستان میں اُن دنوں بڑی کثرت تھی، ہر طرف سے دہلی میں جمع ہو گئیں۔ لہٰذا اس دورِ حکومت میں بقول برنی ہر گلی میں گوّیے تھے، اور ہر محلّے سے کوئی نہ کوئی بھاٹ سر نکالتا تھا۔ سلطان کی مدح میں گوّیے فارسی ہندی مخلوط گانے گاتے تھے۔ قول، غزل، ہولی، اور کلاؔنی گائے جاتے تھے۔ برنی (مؤرخ) نے اُن رُوح پرور اور جاذبِ نظر رقاصاؤں کا ذکر کیا ہے جن کے گلے سُن کر چڑیاں ہوا سے اُتر کر زمین پر آجاتی تھیں۔ اور دیواریں رقص کرنے لگتی تھیں۔

سلطان جلال الدین خلجی (۱۲۹۰ء - ۱۲۹۶ء) کے عہد میں شاہی دربار سے وابستہ اربابِ طرب کا برنی نے بڑے دلچسپ انداز میں منظر پیش کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے :-

سلطان کے دربار کے گانے والوں میں سے محمد سنا چنگی ڈھول بجاتا، اور فتحیؔ، فقائی کی لڑکی، اور نصرت خاتون، مہر افروز گانا گاتی، ان کے خوبصورت اور دلکش سُروں کو سن کر چڑیاں ہوا سے نیچے اتر آتی تھیں۔ سننے والے ہوش و حواس کھو بیٹھتے، ان کا دل بے قابو ہو جاتا۔ دختر خاصی، نصرت بی بی اور مہر افروز اتنی خوبصورت اور عجیب و غریب ناز و انداز والی خواتین تھیں کہ جس کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھ لیتیں، یا جو ناز و انداز دکھاتیں، لوگ اس پر جان و دل سے فدا ہو جاتے تھے۔ وہ سلطانی محفل میں رقص کرتیں۔ جو شخص اُن کا رقص، ناز و نخرہ، دیکھ پاتا، اس کی یہی خواہش ہوتی کہ وہ اُن پر اپنی جان نثار کر دے۔ سلطان کی محفل ایسی شاندار تھی جس کی مثل کسی نے خواب میں بھی نہ دیکھی ہوگی۔"

امیر خسروؔ نے بھی سلطان جلال الدین خلجیؔ کی موسیقی سے دلچسپی کا ذکر کیا ہے۔ اور محمد شاہ گویّے کے گانوں کی تعریف کی ہے۔

سلطان علاء الدین خلجیؔ (۱۲۹۶ء - ۱۳۱۶ء) کے عہد کے آخری ایام میں سارے ملک میں قدرے امن و امان قائم ہو چکا تھا۔ ضروریاتِ زندگی کی چیزیں ارزاں ہو چکی تھیں۔ فارغ البالی نے مفلوک الحالی کی جگہ لے لی تھی۔ اس بنا پر لوگوں کو فنونِ لطیفہ کی طرف متوجہ ہونے اور ان میں مہارت پیدا کرنے کا سنہری موقعہ مل گیا۔ اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ اس دور میں فنونِ لطیفہ میں فنِ موسیقی اور ساز سنگیت کو نمایاں ترقی حاصل ہوئی۔ اس فن کے وسیلے سے دربار تک رسائی بھی ہو سکتی تھی، قدر افزائی بھی ہو سکتی تھی۔ یہ دَور بڑی حد تک رقص و سرود کا دَور بن گیا۔ اس عہد کے سازندوں اور مغنیوں کا ذکر کرتے ہوئے برنیؔ لکھتا ہے:

"علائی دورِ حکومت کے پہلے دس برسوں میں مقربوں میں سب سے زیادہ مشہور

مولانا مسعود مقری کے لڑکے مولانا لطیف اور حمید الدین تھے۔ آخری دس
برسوں میں مولانا لطیف کے لڑکے الطاف اور محمد ہوئے ہیں۔ مذکورہ
بالا چاروں مقریوں کے مدھ سُروں کی آواز کے اثر سے روح جسم سے
باہر نکل آتی ہے۔ کسی منچلے میں اُن کی آواز سُننے کی ہمت نہ تھی۔ جس محفل
میں مجولا بالا مقری گانا گاتے، اُس محفل کی رونق سوگنی بڑھ جاتی تھی۔"

اُن کے علاوہ برنی نے چنگ، رُباب، کمانچہ، مشکال اور نوبت بجانے والوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ بقول ابن بطوطہ، محمد بن تغلق (۱۳۲۵ء) کے دربار کا سب سے بڑا گویا اور اس کا داروغۂ ارباب نشاط امیر شمس الدین تبریزی تھا۔ اور کل ارباب نشاط، مرد ہوں یا عورتیں، سب اس کے ماتحت اور تابع فرمان تھے۔ جن میں زیادہ تر ہندوستانی مغنی مرد اور مغنی عورتیں ہوں گے۔

ہر چند فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱-۱۳۹۹ء) بظاہر اتباعِ شریعت کی حتی الامکان کوشش کرتا تھا۔ لیکن وہ شراب نوشی اور گانے کے سننے کے شوق کو ترک نہ کر سکا۔ گانا سننے کا اُسے اس قدر شوق تھا کہ نماز جمعہ کے بعد، سلطان چوبیں محل میں تشریف لاتا اور طائفہ مطربان حاضر ہوتے۔ عفیف نے لکھا ہے کہ موسیقی سے سلطان کی دلچسپی کی وجہ سے

"اس گروہ میں ہر فرد کو اس قدر انعام عطا ہوتا کہ اس کے حصے میں متعدد
تنکے آتے تھے۔ مطربانِ دہلی کی یہ نوبت پہونچی کہ ہر شخص اپنے خُرد سال
اطفال کو ساتھ لے کر دہلی سے فیروز آباد تک آتا۔ یہاں تک کہ بعض افراد
چار یا پانچ سال کے بچّوں کو ہمراہ لے کر حاضر ہوتے تھے۔ اور اس کی وجہ
یہ تھی کہ جوان اور پیر ہر شخص کو سلطان ان کی صلاحیت کے مطابق انعام دیتے

سلاطین کی اس دلچسپی نے ہندوستانی اور عجمی موسیقاروں کے اختلاط کا موقعہ بہم

پہونچایا۔ باوجود کہ اسلام میں موسیقی ناجائز تھی۔ اس اختلاط نے مسلمانوں میں ہندوستانی موسیقی سے دلچسپی پیدا کرنے میں مدد دی۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ وہ ہندو، جو مسلمان ہوئے تھے، اُن میں سے بھی بعض ایسے ہوں گے جن کو فن موسیقی میں مہارت حاصل ہوگی۔ ان کی وجہ سے بھی رفتہ رفتہ مسلمانوں میں ہندوستانی موسیقی سے رغبت پیدا ہوگئی اور انھوں نے ہندوستانی کلاسیکی موسیقی کا ہندوستانی موسیقاروں کی تربیت میں مطالعہ کرنا شروع کر دیا۔ اس باہمی ربط اور اختلاط کی بنا پر مسلمانوں نے نہ صرف ہندوستانی موسیقی کو قبول کر لیا بلکہ اس فن کو درجۂ کمال تک پہونچا دیا۔ مسلمانوں میں بھی ایسے فنکار پیدا ہوئے جو ہندو فنکاروں کے پہلو بہ پہلو اور شانہ بہ شانہ محفلوں میں بیٹھ کر اپنے فنون کا مظاہرہ کرنے لگے۔

اس اختلاط کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس زمانے میں فنِ موسیقی پر دو کتابیں بھی لکھی گئیں۔ پہلی، غنیۃ المینہ، جس میں ہندوستانی گانوں کا بیان ہے اور دوسری فرید الزماں فی معرفت الالحان کا فارسی میں ترجمہ بھی کیا گیا۔

امیر خسرو (۱۲۵۳ء - ۱۳۲۵ء) نے جس انداز سے ہندوستانی فنِ موسیقی کی مدح سرائی کی ہے اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں غالباً وہ پہلا شخص تھا جس نے ہندوستانی سنگیت پر پوری دستگاہ حاصل کی ہوگی۔ محمد سعید احمد مارہروی کا بیان ہے:

> "آپ کی طبع رسا کو فنِ موسیقی میں ایسا دخل حاصل تھا کہ بڑے بڑے صاحبِ کمال موسیقی داں اور گویّے آپ کی شاگردی کو فخر سمجھتے تھے۔ نایک گوپال، جو اپنے وقت میں اس فن کا استاد اور یکتائے زمانہ تھا، دکن سے صرف آپ کی شہرت و کمال کا حال سُن کر دہلی آیا۔ اور مدتوں

آپ کی صحبت میں رہ کر کمال حاصل کیا۔ اسی طرح جس ساونت بھی
جو فنِ موسیقی کے کاملین میں شمار ہوتا تھا، آپ کا ہی صحبت یافتہ تھا۔"

فنِ موسیقی میں کئی چیزیں آپ نے ایجاد کی تھیں۔ دھرپد کی جگہ قول اور قلبانہ بنا کر بہت سے راگ ایجاد کئے اور ہندی فارسی کی موسیقی کی پیوند لگا کر گیت بنائے تھے۔ ستار کی ایجاد آپ کا طرۂ امتیاز ہے جو بین کو مختصر کر کے ایجاد کیا گیا تھا۔ بین ہندوستان کا قدیم ساز تھا۔

ہندوستانی موسیقی کے امیر خسرو اس حد تک گرویدہ تھے کہ بعض مرتبہ انھوں نے مبالغہ سے بھی کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اس ملک کے مغنیوں کی میٹھی تانوں پر بعض لوگوں کے تو ہوش اُڑ جاتے تھے۔ امیر خسرو خود چنگ اور دف بجاتے تھے۔ چنگ کا سُر اونچا اور بربط کا نیچا ہوتا تھا۔ جو طنبورے کدّو کے بنائے گئے تھے، اُن کدّوؤں نے لوگوں کو مست کر دیا تھا۔ مختلف النوع ہندوستانی ساز بجتے تھے۔ کدّو تو پیٹھ پر ہوتا تھا، لیکن لوگوں کے جسم کی رگیں خون سے خالی ہو جاتی تھیں۔ ایک دوسرا، تانبے کا باجا، جو تال کہلاتا تھا، سُندریوں کی انگلیوں میں رہتا تھا۔ ہندی تمک بھی بجتا تھا۔ ہندوستانی حسیناؤں نے اپنے ہونٹوں (سُروں) سے پاگل پن کے دروازے کھول دیئے تھے۔ تال کے لیے وہ رقاصائیں، ہاتھوں میں پیالے لیے تھیں۔ وہ شراب سے نہیں، بلکہ اپنے گانوں سے لوگوں کو سرمست کرتی تھیں۔ سنگیت کے مدھر سُروں پر رقاصائیں رقص کرتی تھیں۔

دس فنون میں ہندوستان کی برتری کے بیان میں امیر خسرو نے ہندوستانی سنگیت کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ وہ ایک ایسی آگ جلاتی تھی کہ جو دل و روح دونوں کو بھسم کر دیتی تھی۔ اور دوسرے ممالک کی موسیقی سے افضل تھی۔ ایک پردیسی اس ملک میں اگر تیس یا چالیس برسوں تک بھی رہے تو بھی وہ کسی ایک سُر کو اچھی طرح

سے نہیں گا سکتا۔ ہندوستانی موسیقی نہ صرف انسانوں بلکہ جانوروں کو بھی مسحور کرسکتی تھی۔ ہرن کو گانے کے ذریعہ مسحور کرکے اس کا شکار کیا جاتا تھا۔ ہشت بہشت میں امیر خسروؔ نے ایک کامل موسیقار کا ذکر کیا ہے جو چاروں سازوں اور بارہ سُروں کے گانے میں مہارتِ کُلّی رکھتا تھا۔ ایک دوسرا شخص، جو فلسفہ، طبیعات، اور ریاضی کا ماہر تھا، تمام سُروں کے نکات اور رازوں کو بخوبی سمجھتا تھا اور اس کے ذریعہ لوگوں کو ہنسا، رُلا، اور مختلف راگوں سے سُلا سکتا تھا۔ وہ دلارام کی تربیت کیا کرتا تھا۔

امیر خسروؔ نے جشن سلطانی اور "مجالسِ نہانیان کہ پرواز گہے تو اسرا یابی علوی اند" (وہ ذاتی مجالس جن میں مغنّی اور رقاصہ پناہ لیتی تھیں)، میں موسیقی سے دلچسپی رکھنے والوں کو اس بات کی ہدایت کی ہے کہ وہ لوگ آدابِ مجلس کا لحاظ رکھیں اور ان پر عمل پیرا ہوں۔ اور مغنّیوں کے قائدین کی پیروی کریں اور انعام و اکرام کے دینے میں محتاط رہیں۔ وہ لوگ اپنی روزی رباب، چنگ، بربطا اور تنے وغیرہ بجاکر حاصل کریں۔ اور ان سازوں کو شاہی مجلس سے روپے وصول کرنے کا ذریعہ نہ بنائیں۔

امیر خسروؔ کے بیانات، دوسرے منابع اور مروّجہ سازوں کے مطالعہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سلاطین کے ابتدائی زمانے میں ایرانی اور عربی موسیقی کا رواج تھا۔ لیکن اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ اس دور کے مسلمان اور بالخصوص وہ عام مسلمان جو مہاجرین کی صورت میں ہندوستان کی سرزمین میں وارد ہوئے تھے، ہندوستانی ماحول کے اثرات سے اپنا دامن محفوظ نہ رکھ سکے ہوں گے۔ اور شدہ شدہ انھوں نے، جیساکہ پہلے لکھا جاچکا ہے۔ ہندوستانی کلاسیکی

موسیقی، نظریاتی اور عملی دونوں سے دلچسپی لینی شروع کردی ہوگی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ ہندو اور مسلمان، حاکم اور محکوم ایک دوسرے کے بہت زیادہ قریب نہیں آئے تھے، لیکن ہندی الاصل، مسلمانوں کا سیاسی اقتدار بڑھتا جا رہا تھا، جیسا کہ عمادالدین ریحان کے عروج سے ظاہر ہوتا ہے۔ ابھی بھگتی تحریک کا پُرجوش آغاز نہیں ہوا تھا۔ اور ابھی تک مذہبی اختلافات کی بنا پر ان کے درمیان خلیج باقی تھی جو پوری طرح سے اکبر کے زمانے میں پاٹی گئی۔ لیکن سلاطین، امراء اور اعلیٰ طبقے کے لوگوں نے ہندوستانی موسیقاروں کی بڑی سرپرستی کی۔ سلاطین کے دربار میں موسیقی اور رقص کی محفلیں سجنے لگی تھیں۔ شعراء قصیدے پڑھتے، اور مغنی گانا گاتے تھے۔ نظامِ سلطنت کے کاموں سے جب التمش تھک جاتا تھا تو ایسی مجالس کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ وہ قوالی بھی سنا کرتا تھا۔ ان مجالس میں درباری بھی شرکت کرتے تھے۔ جب سلطان بلبن علالت سے صحتیاب ہوا تو خوشی میں ڈھول اور تاشے بجائے گئے۔ اور جشنِ مسرت منعقد ہوا۔ نوروز کے جشن کے موقعہ پر شاعر اپنا کلام سناتے، اور گویّے اور رقاصائیں اپنے فنون سے سلطان اور عوام کو انبساط کا سامان مہیا کرتے تھے۔ برنی کا بیان ہے کہ کشلو خاں کے دربار میں ملک کے دور دراز علاقوں کے شاعر اور گویّے آتے تھے۔ اور ان کی قدر کی جاتی تھی۔ مے نوشی کی محفلوں میں سرود کے ساتھ غزلیں بھی پڑھی جاتی تھیں۔ اور رقاصائیں اپنے ناز و انداز اور ہاؤ بھاؤ سے حاضرین کی مستی کو دوبالا کرتی رہتی تھیں۔

سلطان حسین شرقی (والیٔ جونپور)، ہندوستانی فنِ موسیقی کا مشہور و معروف موسیقار تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے سترہ راگ ایجاد کیے تھے۔ اور خیال انھیں میں سے ایک ہے۔

سلطان سکندر لودی (۱۴۸۹ء۔ ۱۵۱۷ء) موسیقی کا دلدادہ تھا۔ اس کے دربار

سے کئی گویے اور سازندے وابستہ تھے۔ ہر شب کو محفلِ موسیقی منعقد ہوتی تھی۔ اور لوگ شرکت کرتے تھے۔ عبداللہ نے فنِ موسیقی سے سلطان کی دلچسپی اور سازندوں کے سازاس کے سلوک کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اگر سازندے اور گویے، جو فنِ موسیقی میں بے مثل ہوتے، حضور کی خدمت میں حاضر ہوتے، تو سلطان ان کو باریاب نہ کرتا تھا بلکہ میراں سیّد روح اللہ و سیّد ابن رسول، یہ دو عزیز، خاص سراپردہ کے قریب سلطان کے حکم سے رہتے تھے، اس فن کے جو لوگ جہاں کہیں سے بھی وارد ہوتے تھے، اُن کے سامنے سرود سناتے تھے۔ اور سلطان بھی سنتا تھا۔ اور دس مرد سرنائی نواز، یعنی شہنائی نواز بھی تھے، وہ لوگ روزانہ شب کو ایک پہر رات گذرنے کے بعد دربارِ شاہی میں حاضر ہو کر باری باری شہنائی بجاتے تھے۔ اُن کے لئے حکم تھا کہ چہار مقاموں کے علاوہ کوئی دوسرا راگ نہ بجائیں۔ پہلا 'مالکوس'، اس کے بعد کلیان (رام کلی)، اس کے بعد کانڑا اور آخر میں حسینی بجا کر بند کر دیں۔ اگر کوئی شخص کوئی دوسری چیز گاتا تھا تو اس کو سزا دی جاتی تھی۔"

سلطان سکندر نے پندرہ سو دیناروں میں چار غلام خریدے تھے، اُن میں سے ایک چنگ، دوسرا، قانون، تیسرا، طنبورہ اور چوتھا، وینا بجانے میں دستگاہ رکھتا تھا۔[۱] سکندر لودی کے زمانے میں موسیقی پر ایک کتاب لکھی گئی تھی جس کا نام لہجاتِ سکندری تھا۔

سوری سلاطین کے دورِ حکومت میں فنِ موسیقی کو نظرانداز نہیں کیا گیا۔ سور داس، اسلام شاہ کے دربار سے وابستہ تھا۔ اس زمانے کا مشہور ترین گویا

---

[۱] تاریخ شاہی: ۴۸

سوامی ہری داس تھا۔ محمد عادل شاہ سور، اپنے زمانے کا مشہور ترین گویا تھا۔ اور باز بہادر (والیٔ مالوہ)، اور تان سین اس کے پیرو تھے۔ عادل شاہ، قدآدم کے برابر پکھاوج کو ہاتھوں اور پیروں سے بجایا کرتا تھا۔ موسیقی سے اسے اس درجہ وابستگی تھی کہ اس نے ایک بھگت کے لڑکے کو موسیقی میں اس کی قابلیت کی وجہ سے پانچ ہزار کا منصب عطا کیا تھا۔ باز بہادر بذاتِ خود ایک گویا تھا اور گویوں اور گانے والیوں کی دل کھول کر سرپرستی کیا کرتا تھا۔ گانے کی ایک طرز، باز خانی کے اختراع کرنے کا اسے فخر حاصل ہے۔ اس نے آہنگوں (لے اور سُروں) میں بھی اصلاحیں کی تھیں۔ اسی طرح وہ رقص میں بھی مشاق تھا اور رقاصوں کے جھنڈ میں شامل ہوکر رقص کیا کرتا تھا جن کی تعداد نو سو تھی۔

سفر میں بھی امیروں کے ساتھ کبھی کبھی موسیقار ہوتے تھے۔ ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ جب امیر علاء الملک، سندھ ندی کو پار کر رہا تھا تو اُس موقع پر اُس کے ساتھ گویوں کا ایک طائفہ تھا اور کشتی میں وہ کمالات دکھا رہے تھے۔ کشتیوں میں آلاتِ ساز، مثلاً ڈھول، بانسری اور بگل تھے۔ وہ طائفے ساتھ ساتھ گاتے تھے، جب وہ امیر کھانا کھانے کے لئے بیٹھتا تو بھی وقتاً فوقتاً گانا ہوتا رہتا۔ جب ابن بطوطہ نے دہلی سے امروہہ کا سفر کیا تو اس کے ہمراہ گویوں کا ایک طائفہ تھا۔

اس عہد کے ادب میں گانے کی مجلسِ عام کا ذکر ملتا ہے۔ ایسے طائفوں کا ذکر بھی ملتا ہے جو بازاروں میں عوام کو تفریحی سامان مہیا کرتے تھے۔ طرب آباد، یعنی موسیقاروں کے مکانوں کے بارے میں بھی حوالے ملتے ہیں۔ گویوں کے مکانات حوضِ خاص (دہلی)، کے گرد و نواح میں تھے۔ اُن کا اپنا بازار تھا جس کا شمار دہلی کے بڑے بازاروں میں ہوتا تھا۔ برنی نے عوام سے متعلقہ گانوں کے اڈوں کے مسمار

کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ اس بات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں گویّوں کے ایسے اڈّے بھی تھے جہاں عوام تفریح کے لئے جایا کرتے تھے۔ ابن بطوطہ کے ایک بیان سے رقّاصاؤں کی تمدنی زندگی کے اعلیٰ معیار کا علم ہوتا ہے۔ حوضِ خاص کے نواح میں رہنے والی رقّاصائیں رمضان میں باجماعت نماز پڑھا کرتی تھیں۔ ان میں سے ایک بڑی تعداد میں مرد اور عورتیں نماز میں شریک ہوتی تھیں۔ امیر سعید الدین غدہ کی شادی میں جو گویّے شریک ہوئے تھے، ان کے ساتھ جانمازیں بھی تھیں۔ جب وہ اذان سنتے تو اٹھ کھڑے ہوتے، وضو کرتے اور نماز ادا کرتے تھے۔

محولا بالا مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے وارد ہونے کی وجہ سے باوجود کہ ان کے مذہب میں باساز موسیقی کا سُننا حرام ہے، اس ملک کے فنِ موسیقی کا سلسلہ کسی طرح سے بھی نہیں ٹوٹا تھا۔ کیوں کہ مسلمانوں نے ہندوستان میں آکر نہ صرف ہندوستانی موسیقی کو پسند کیا بلکہ اس کو بحیثیت ایک فن حاصل بھی کیا۔ موسیقاروں کی ہمت افزائی کی، اور اس طرح سے موسیقی کو مسلمانوں کی سماجی زندگی میں ممتاز حیثیت عطا کی۔ سلاطین اور اُن کے امیروں نے اپنی فراخ دلانہ سرپرستی سے نہ صرف موسیقی کو زندہ رہنے کا ذریعہ مہیا کیا بلکہ مسلمانوں نے ہندوستانی سنگیت کو مالامال کرنے میں بھی بہت مدد دی۔

عہدِ مغلیہ

مغلیہ حکومت کے قیام کے بعد فنِ موسیقی اور رقص کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوتا ہے۔ شاہانِ مغلیہ خود بھی فنِ موسیقی میں مہارت رکھتے تھے، اور دونوں قوموں میں اتحاد اور یگانگی پیدا کرنے کے منصوبے کے تحت اس فن کے

ماہرین کی، قطع نظر اس کے کہ ان کا کس مذہب اور کس علاقے سے تعلق تھا، سرپرستی بھی کرتے تھے۔ ہندوستان کے مختلف علاقوں سے اچھے موسیقاروں کو بلاتے، دربار سے منسلک کرتے، جاگیریں اور مناصب عطا کرتے اور انھیں انعام واکرام سے مالا مال کرتے تھے۔ اورنگ زیب کے علاوہ، جو ابتدائی زندگی میں، یعنی تخت پر بیٹھنے سے قبل، سنگیت سے دلچسپی رکھتا تھا، سب مغل بادشاہوں کو فنِ موسیقی اور رقص سے خاصی دلچسپی تھی۔ لہٰذا انہوں نے گانا سننے اور رقص سے حظ اٹھانے کے لئے علیحدہ وقت مقرر کر رکھا تھا۔

بابر کو خود فنِ موسیقی میں کمال حاصل تھا۔ اور خود گانے منظوم کیا کرتا تھا۔ ہمایوں کی ساری زندگی جد و جہد اور تگ و دو میں گزری اس لیے اُسے اتنا موقع نہ مل سکا کہ وہ فن کاروں اور رقاصاؤں کی سرپرستی کی طرف توجہ کرتا۔ لیکن اس کے دربار سے موسیقاروں اور رقاصاؤں کے منسلک ہونے کا ذکر ملتا ہے۔

لیکن اکبر کا عہد ہندوستانی اور غیر ملکی فنِ موسیقی اور رقص کی ترقی کے لیے عہدِ زرّیں سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہمیں معلوم ہے اور اس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے، اکبر بادشاہ نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یگانگی اور برادرانہ تعلقات پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس لیے اُس نے زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح فنِ موسیقی میں بھی یک رنگی اور یک جہتی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اکبر کی سرپرستی میں ہندوستانی فنِ موسیقی کو نمایاں ترقی ہوئی۔ اس نے ہندوستان کے مشہور گویّوں کو بلا کر اپنے دربار میں ملازم رکھا اور ان کی ہر طرح سے سرپرستی اور حوصلہ افزائی کی۔ ابو الفضل نے بڑی تفصیل سے ہندوستانی فنِ موسیقی اور رقص کا ذکر کیا ہے۔

اکبر بادشاہ کی اس فن سے دلچسپی کا ذکر کرتے ہوئے ابو الفضل لکھتا ہے:

"قبلۂ عالم اس فن پر خاص توجہ فرماتے ہیں اور ہر قسم کی موسیقی کے سرپرست

اور مربی ہیں۔ بے شمار ہندی اور ایرانی و تورانی وکشمیری، نغمہ پرواز، بارگاہِ عالی میں جمع ہیں جن میں مرد عورت دونوں داخل ہیں۔ جہاں پناہ نے حاضرین دربار کو سات گروہوں میں تقسیم فرمایا ہے۔ ہر گروہ ہفتے میں ایک روز حاضر ہوکر اپنے کمالات دکھاتا اور سامعین کے قلوب کو کان کے ذریعہ بادۂ معرفت کا متوالا بنا کر کسی کو مست اور کسی کو ہوشیار کرتا ہے۔"

"آئینِ اکھاڑہ" کی تفصیل یوں بیان کی گئی ہے۔

"یہ بزم عیش اس آباد مملکت کے ذی عزت و ثروت افراد کی مجالس میں منعقد کی جاتی ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اندرونی کنیزوں کو ساز و نغمہ کی تعلیم دی جاتی ہے اور چار خوش رو عورتیں ناچتی ہیں اور عجیب اصول ظاہر ہوتے ہیں۔ اور دوسری چار عورتیں نغمہ سرائی کرتی ہیں۔ اور دو پکھاوج اور دو اپنگ بجاتی ہیں۔ ایک عورت رُباب اور ڈھولک اور بین اور جنتر بجاتی ہیں۔ چراغاں جشن کے علاوہ دو عورتیں چراغ ہاتھوں میں لے کر ان کے گرد کھڑی رہتی ہیں۔ ایک جماعت اپنی خواہش کے مطابق اس میں بھی کچھ اضافہ کرتی ہے۔ اور زیادہ تر رواج یہ ہے کہ نٹوہ کی جماعت کی نگہداشت کی جاتی ہے اور کم عمر کنیزوں کو تعلیم دی جاتی ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نٹوے کی جماعت اپنی کنیزوں کو تعلیم دے کر ذی عزت افراد کے پاس لے جاتے اور اپنا مقصد حاصل کرتے ہیں۔ قبلۂ عالم کو سنگیت اور اس کے علاوہ دیگر امور میں جو بیان کیا گیا ہے، بیشمار واقفیت حاصل ہے۔ جو امور کو تمام عالم کے لئے کمال غفلت کا موجب ہو سکتے

ہیں گیتی خداوند کی بیداری کا عظیم الشان سرمایہ ہیں۔[1]

اکبر بادشاہ رات کو دیر تک رقص وسرود سے محظوظ ہونے کے بعد بسترِ استراحت پر جاتا تھا۔

جہانگیر عیش وعشرت شراب نوشی کا دلدادہ تھا۔ اس لئے اس کے دربار سے ارباب نشاط کا وابستہ ہونا لازمی امر تھا۔ اقبال، نامۂ جہانگیری میں اس عہد کے قوالوں اور سازندوں میں حافظ نادعلی حافظ گیت فتحا، نیرا۔ باقیا، حافظ عبداللہ، استاد محمد نامی تھے۔ اور ہندوستانی نغمہ سراوں میں جہانگیر داد، چتر خاں، پرویز داد، خرم داد، ماکھو، اور حمزہ،

شاہ جہاں بادشاہ خود بھی عمدہ رقص کرتا تھا، اور اکبر کی طرح سازوں کو بڑے کمال سے بجاتا تھا۔ وہ اپنا کچھ وقت گانا اور بجانا سننے میں صرف کیا کرتا تھا۔ اس کی مجلس کا خاص طور پر اہتمام کیا جاتا تھا۔ اس کے زمانے میں اکبر کے عہد سے زیادہ مجالسِ رقص وسرود کو خوش آئند، دلپذیر بنانے اور دن بھر کے کام کے بعد تکان اُتارنے اور طبیعت میں جولانی اور شگفتگی پیدا کرنے کی طرف خاص طور پر توجہ دی جاتی تھی۔ عشار کی نماز کے بعد وہ حرم سرامیں چلا جاتا اور ایک گھنٹے تک گانا سنتا تھا۔ اُس نے جگناتھ کو کویراج کا خطاب دیا تھا۔ لال خاں، میاں تان سین، کے اخلاف میں مشہور گانے والا تھا۔ ایک موقع پر جگناتھ اور درنگ خاں کو شاہ جہاں نے اس کی مہارتِ فن کے صلہ میں اُن کے وزن کے برابر چاندی بطور انعام دی تھی۔

امین الدین خاں، اورنگ زیب کے ماقبل مغلیہ بادشاہوں کے ادوار میں رقص وسرود کی مجالس کا یوں ذکر کرتا ہے۔

,, اہل طرب اور گویّوں کے طائفے، جو فنِ موسیقی کے ہنرور ہیں، مناسب

---

[1] آئین اکبری (ا۔ ا۔ ت) ۲: ۲۷۷ = ۲۲۶

نغموں اور فقروں سے مہرا اور کواکب، آہنگ اور اُن کے مقامات کو بڑی چابکدستی سے پیش کرتے تھے۔ سنگیت اور گیت کے علوم کے ماہر، تالوں اور ادواتوں اور ہندوستانی راگوں کو گاتے ہیں جن کی تعداد چھ ہے۔ پہلا بھیروں، دوسرا، مالکوس، تیسرا، ہنڈول، چوتھا، سری راگ، پانچواں، میگھ ملا چھٹا، دیپک۔ مناسب اوقات میں سے ہر وقت وہ لوگ یعنی مطرب، قوال، گوینده، کلاونت، زاہد، نٹو، رقص کرنے والے ساز بجانے والے عود، چنگ، رباب، طنبوره، پکھاوج، مردنگ، بین، سرمندل کنیر، سارنگی، تال، ڈھولک وغیرہ بجاتے ہیں۔ اور دوسرے فنکار اپنے کمالات دکھاتے ہیں۔ اور حسین و جمیل فنکار، کنچنیاں، لولیاں، (طوائفیں) اور ہدکیاں وغیرہ جہانگیر اور شاہ جہاں کے عہد میں دیوان عام کے سامنے کی چوکی میں حاضر ہوتے تھے۔ اور ہر لمحہ اپنے کمالات کا مظاہرہ کرنے میں سرگرم رہتے تھے۔ اُن میں سے صاحبِ کمال کو عمدہ مناصب عطا کئے گئے تھے۔ اور اس کو کلاونتوں کا ناظر کہا جاتا تھا۔" [1]

تخت نشینی سے پہلے اور بعد کے گیارہ سالوں تک اورنگ زیب کو رقص و سرود سے اچھی خاصی دلچسپی تھی۔ کیونکہ اس نے خوشحال خاں کلاونت کو جو اس طائفہ کا سربراہ تھا۔ روپیوں میں تلوایا تھا۔ اور وہ تمام رقم اس کو بطور انعام عطا کردی تھی۔ اس کلاونت کے علاوہ ارباب خاں، اربابِ طرب کا مشہور اُستاد بھی اس کے دربار سے وابستہ تھا۔ لیکن علمائ کے اثر میں آجانے کی وجہ سے اورنگ زیب نے ۱۶۶۸ء میں تمام درباری اربابِ طرب کو برطرف کردیا تھا۔

---

[1] معلومات آفاقی ۱۸۹-۱۹۸

لیکن منوچی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب نے صرف درباری کے لئے رقص و سرود کی محفلوں پر پابندی لگا دی تھی۔ اور جہاں تک شاہی حرم کا تعلق تھا۔ وہاں کی عورتوں کی دلجمعی کے لئے بدستور رقص و سرود کی محفلیں منعقد ہوتی رہیں۔ اور محل سرا سے وابستہ گانے والی عورتوں کے مخصوص نام رکھے گئے تھے۔ جو ہندوستانی تھے۔ گویّوں اور رقص کرنے والی عورتوں کے نگہبانوں کے نام اس طرح تھے۔ سندر بائی، سرو بائی، مرگ نین، چہلا بائی، لال بائی، ہیرا بائی، ملسا بائی، جلیسا بائی، رس بائی، نین جوت بائی، مرگ مالا بائی، گلرو بائی، چنچل بائی، دھیان بائی، گیان بائی، ہر بائی، مراد بائی، مطلب بائی، آکاس بائی، اپسرا بائی، خلدار بائی، بیکھٹ بائی، خوشحال بائی، نہال بائی، فرخ بائی، گلال بائی، کستوری بائی، ہنسا بائی، ادر بائی اور کیسر بائی وغیرہ،

منوچی نے ان رقاصاؤں کے بارے میں خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ در اصل ہندی الاصل تھیں۔ جن کو کم سنی میں دیہاتوں سے یا باغی راجاؤں کے ہاں سے حاصل کر کے شاہی حرم سرا میں داخل کر لیا گیا تھا۔ امین خان کے بیان سے بھی منوچی کے بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ حرم کی دیوار کو "خواص پردہ" کہتے تھے۔ اس چار دیواری کے اندر اہلِ طرب، نغمہ سازوں، ترنکاروں، گائکوں، کلاونت بچوں کو علیحدہ علیحدہ ڈیروں میں رکھا جاتا تھا۔ اور چوکی کی نوبت کے موقع پر ہر ایک طائفہ بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہو کر مجرا ادا کرتا تھا۔ ان میں سے ہر ایک کا علیحدہ خطاب اور نام تھا۔ مثلاً رنگ رای، نیرت رائی، سوگہر، ترل نترنگ، پیرم رنگ، نرت کوندھا، سوسرس پرم روپ رنگ، ترنگ نرت سانجی، راگ سنگار سوگیان، چندر کار، ارتبسی کام کندلا، کوندھا، چوندھا،

اور کلاونت اپنی چیزیں اصلاح کے لیے ان کی خدمت میں پیش کیا کرتے تھے۔ یہی حال ان کے نواسے میر محمدی رنج کا تھا۔ کہ بڑے بڑے استاد اُن کے سامنے کان پکڑتے اور خاک چاٹ کر نام لیتے تھے۔

نادر شاہ کے ہاتھوں شکست کے بعد محمد شاہ رقص و سرود سے تائب ہو گیا تھا۔ اور اقتصادی و معاشی زبوں حالی کی وجہ سے اربابِ طرب کے طائفوں نے دربار سے اپنا تعلق منقطع کر لیا تھا۔ یا اُنہیں برطرف کر دیا گیا تھا۔ اس لیے یہ اربابِ طرب اپنی روزی کمانے کے لئے عوام کی تفریح کا سامان مہیا کرنے لگے تھے۔ اس سبب سے عوام کو بھی رقص و سرود سے دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔ اِن اربابِ طرب کا بعد میں تفصیلی ذکر کیا جائے گا۔

بزمِ آخر کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ اکبر شاہ ثانی اور آخری تاجدارِ مغلیہ بہادر شاہ ظفر کو بھی رقص و سرود سے وابستگی تھی۔ اور بالعموم عشاء کی نماز کے بعد یہ شغل کیا کرتے تھے۔

"نماز و وظیفے سے فارغ ہوئے۔ ناچ گانے کی تیاری ہوئی۔ تان رس خاں چوکی کے طائفے حاضر ہوئے۔ ناچ ہونے لگا۔ سازندے قنات کے پیچھے کھڑے طبلہ، سارنگی، تال کی جوڑی بجا رہے ہیں۔ ناچنے والیاں بادشاہ کے سامنے ناچ رہی ہیں۔ ڈیڑھ پہر رات تک محفل جمی رہی"

مغلیہ شہزادے اور فنِ موسیقی

ماحول اور خاندانی روایت کے مطابق مغلیہ شہزادوں میں نہ صرف رقص و سرود سے رغبت پائی جاتی تھی۔ بلکہ خود ان میں سے بہتوں نے اس فن میں کمال

پرم روپ، اُتم روپ، سرس روپ، درسن روپ، سودرسن درسن، چنچل، چیتوان، اوتم درسن گیان اور متے روپ متی۔

اورنگ زیب کے جانشینوں میں جہاندار شاہ کی پوری زندگی رقص وسرود، لہو ولعب میں ڈوبی ہوئی تھی۔ اور اس نے لال کنور رقاصہ کو اپنی زوجیت میں لے لیا تھا۔ اس لئے اس کے دور میں کلاونتوں کو اعلیٰ مناصب سے سرفراز کیا گیا۔[۱] خافی خاں کا بیان ہے کہ "قوالوں، کلاونتوں، اور ڈھاڑھیوں کے سرود و رود کا اس درجہ بازار گرم ہوگیا کہ قاضی قرابہ کش اور مفتی پیالہ نوش ہو گئے تھے۔"

محمد فرخ سیر، رفیع الدولہ اور رفیع الدرجات بھی رقص وسرود سے دلچسپی رکھتے تھے لیکن اس دور کے بادشاہوں میں محمد شاہ، جو تاریخ میں رنگیلا کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، لہو ولعب سے بڑی رغبت رکھتا تھا۔ اس کا عہد راگ رنگ کا عہد تھا۔ بڑے بڑے ماہرین موسیقی، سازنواز، رقاص، مرد و عورت دونوں، بھانڈ اور بھگت بڑی تعداد میں اس کے دربار سے منسلک تھے۔ شاکر خاں نے درباری ارباب طرب کی طویل فہرست دی ہے جس میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے اور سب کے سب ہندوستانی موسیقی کے ماہرین تھے۔

بعض اوقات محمد شاہ برج میں جلوہ افروز ہوکر دن بھر کی تکان اور کبیدگی ــ سازوں سے دور کیا کرتا تھا۔ عہدِ محمد شاہی پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا امتیاز علیخاں عرشی لکھتے ہیں۔

"محمد شاہ کے زمانے میں محفل حال وقال کے سجادہ نشین تک موسیقی کے ماہر ہونے لگے تھے۔ خواجہ میر درد، جو اس وقت بڑے ممتاز صوفی اور سجادہ نشین تھے۔ ہندی موسیقی کے اتنے بڑے استاد تھے کہ گویے

---

[۱] منتخب اللباب (فارسی) ۲: ۶۸۹

بھی حاصل کیا تھا۔ اظفری، اپنے سفرنامہ میں گزشتہ محفلوں کو یاد کرتا ہوا لکھتا ہے۔

"آہ! مجھے وہ دن یاد آتے ہیں جب کہ باکمال استادوں سے کیسے کیسے گانے سننے میں آتے تھے خاص کر ایک بار خلوت میں احمد شاہ بن محمد شاہ اور شاہ جہاں ثانی اور شہزادہ محمد جام بخش بن شہزادہ کام بخش موصوف سے ایسے ایسے گانے سُنے ہیں کہ پھر اُن جیسی رس بھری اور دلگداز آوازیں آج تک ہمارے کانوں کو سننے میں نہ آئیں۔ حالانکہ ان بزرگوں کے گانے کے طریق بھی قدما کے سرود کے انداز پر تھا۔"

شہزادہ زہرہ نگیں، تخلص اعظم، ان کا نام قطب الدین محمد اعظم شاہ اور لقب عالی جاہ تھا۔ اورنگ زیب عالم گیر کے لڑکے تھے۔ اور ان کا جنم دلراس بانو بیگم کے بطن سے ہوا تھا جو شاہ نواز خان کی دختر تھیں۔ اُن کی ولادت ۱۰۵۶ھ/ ۴۷-۱۶۴۶ء میں ہوئی تھی۔ اُن کو تین فنوں پر دسترس حاصل تھی۔ اصولِ موسیقی اور رقص کے موضوع پر اُن کی کئی عمدہ تصانیف کا ذکر بندرا بن داس خوشگو نے کیا ہے جو اس زمانے میں مشہور تھیں۔

امراء کی رقص و سرود کی محفلیں

اکبر، جہانگیر، شاہ جہاں اور اورنگ زیب اپنے اپنے ادوار میں امیروں کی طرزِ معاشرت پر اتنی کڑی گرفت رکھتے تھے کہ انھیں اس بات کی جرأت تک نہ ہوتی تھی کہ وہ کھلے عام شاہِ وقت کی طرزِ معاشرت کے نقشِ قدم پر چل سکیں۔ اُن کا وقار، عہدہ وہ سب کچھ شاہِ وقت کے نظرِ کرم کا محتاج تھا۔ محولا بالا شاہانِ مغلیہ اپنے عہدہ داروں اور امیروں کو اتنا موقع ہی نہ دیتے تھے کہ وہ صاحبِ اقتدار اور اہلِ دول ہو سکیں۔ اور وقتاً فوقتاً اُن سے باز پرس بھی ہوتی رہتی تھی۔ اور ایک جگہ سے

دوسری جگہ اُن کے تبادلے بھی ہوتے رہتے تھے۔ اور ایک عہدے سے دوسرے عہدے پر اُن کو منتقل بھی کر دیا جاتا تھا۔

اُس کے برعکس اٹھارہویں صدی میں چوں کہ شاہانِ مغلیہ خود کمزور اور عیش پرست تھے۔ رقص و سرود کے دلدادہ تھے، اور تخت حاصل کرنے کے لیے اُنھیں امیروں کا مرہونِ منت ہونا پڑتا تھا۔ اس وجہ سے اُنھیں اپنی طاقت بڑھانے کا سنہری موقع مل گیا۔ علاوہ ازیں اس اقتدار کی وجہ سے اس عہد کے امرا بادشاہ ساز بن گئے۔ اور بادشاہ ان کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی کی طرح ناچنے لگے۔ اور خود وہ اپنی فوجی طاقت بڑھانے کے لئے دولت جمع کرنے کی کوشش میں سرگرم ہو گئے دربارِ شاہی کی طرح ٹھاٹھ باٹ اپنے دیوان خانوں میں جمانے لگے اور آخر میں انجام یہ ہوا کہ امیروں نے خود مختیاری کا اعلان کر کے اپنی علیحدہ آزاد حکومتیں قائم کر لیں۔ ان صوبائی حکومتوں کے درباروں کی شان و شوکت دربارِ مغلیہ کے مثل تھی۔ ان تمام باتوں کا اثر یہ ہوا کہ امرا میں بھی عیش و عشرت کے مسموم جراثیم اثر انداز ہو گئے۔

نواب صدرالدین محمد خان، فائز تخلص، اٹھارہویں صدی کے ایک امیر تھے۔ اُن کی رہائش گاہ پر رقص و سرود کی مجلس منعقد ہوتی تھی۔ ایک مثنوی میں خود انھوں نے ایک مجلس کا ذکر کیا ہے۔ جس کا نوروز کے دن انعقاد ہوا تھا۔

امیرالامرا حسن علیخان کو رقص و سرود سے اتنی دلچسپی تھی کہ اپنی آمدنی کا بیشتر حصّہ وہ اس شغل کی نذر کر دیتے تھے۔ سیف خاں (متوفی :- ۱۰۹۱ھ / ۱۶۸۰ء) راگ اور نغمہ کے فن میں مہارت تامّہ رکھتا تھا۔ اور راگ درپن کے نام سے اس نے فنِ موسیقی پر ایک رسالہ لکھا تھا۔ مغرب خان بن امین خان بہادر (متوفی ۱۱۵۸ھ مطابق ۱۷۴۵ء) نغمے سے بہت دلچسپی رکھتا تھا۔ اور سازندوں کی سرپرستی

بھی کرتا تھا۔اس کے دربار میں دکن کے نامی گرامی سازندے آکر جمع ہو گئے تھے۔
ایک مرتبہ روشن الدولہ طرہ باز خاں (عہد محمد شاہی کے ایک امیر) نے امیرالامراء خاندوراں خاں، سربلند خان اور سید سعادت خاں کی ضیافت کی۔ اپنے مہمانوں کی تفریح کے لئے رقص وسرود کی محفل کا اہتمام کیا۔قاضی مرتضیٰ بلگرامی اس محفل کی رقاصاؤں کے بارے میں لکھتے ہیں۔ "ان طوائفوں کے رقص کا کیا ذکر کروں۔ ایسا محسوس ہوتا تھا گویا پریوں یا بہشت کی حوروں کے طائفے لوگوں کے ہوش وحواس کو گم کرنے کے لئے آسمان سے اتر آئے ہیں۔ اوران کے نغمے اور رقص کی خوبی بیانِ تحریر سے باہر ہے"۔ مبارز الملک سربلند خاں کو اس فن میں پوری قدرت حاصل تھی۔انہوں نے یہ فن یاری قوال اور لالہ بنگالی سے سیکھا تھا۔ ——— بین نوازی کا وہ بے مثل استاد تھا۔

۱۷۵۳ء میں اودھ کی آزاد حکومت کا قیام عمل میں آیا۔صفدر جنگ کی وفات کے بعد ۱۷۵۴ء میں نواب شجاع الدولہ برسر اقتدار آیا۔فیض محمد بخش کا بیان ہے کہ شجاع الدولہ کو ارباب نشاط کا بڑا چسکا تھا۔ہزارہا گانے والی رنڈیاں عموماً دہلی سے اور دیگر بلاد، دوردراز علاقوں سے یہاں آکر جمع ہو گئی تھیں یہ عام رواج پڑ گیا تھا کہ ——— نواب وزیر کے علاوہ دوسرے امیروں اور سردارانِ افواج بھی کسی جانب کوچ کرتے تو ارباب نشاط اور رنڈیوں کے ڈیرے ان کے ساتھ ساتھ ہوتے تھے بقول محمد فیض بخش چونکہ نواب کو عورتوں کی صحبت مرغوب خاطر تھی۔ اس لئے رنڈیاں اور اس فرقے کی دوسری خواتین فیض آباد میں کثرت سے جمع ہو گئی تھیں۔کوئی محلہ یا سڑک اور گلی ایسی نہ تھی جہاں ان کے طائفے نہ پائے جاتے ہوں۔ اوران میں سے بعض طوائفیں اتنی زیادہ دولت مند تھیں کہ ان کے پاس دو یا تین ڈیرے

ہوتے تھے جب نواب سفر پر روانہ ہوتا تو خیموں کے ہمراہ اُس کے خیمے بھی آگے بھیج دیئے جاتے تھے۔ اور ان کے تحفظ کے لئے دس بارہ سپاہی بھی مقرر کر دیئے جاتے تھے۔

نواب آصف الدولہ کے دورِ حکومت میں فنِ موسیقی اور رقاصی کو دن دونی اور رات چوگنی ترقی حاصل ہوئی۔ اور اس کے زمانے میں ہندوستانی فنِ موسیقی پر "اصول النغمات الآصفیہ" کے نام سے ایک کتاب فارسی میں لکھی گئی۔ نواب سعادت علی خاں اور غازی الدین حیدر اس فن کے سرپرست تھے۔ اُس زمانے کا مشہور ترین موسیقار حیدر خاں تھا۔ اس زمانے میں ہزاروں گانے والے اور گانے والیاں لکھنؤ میں موجود تھیں۔ لیکن نصیر الدین حیدر کے زمانے میں ایک سو سے زائد طائفے دربار سے وابستہ تھے۔ لیکن واجد علی شاہ کے زمانے میں اس فن کو انتہا درجے کا فروغ نصیب ہوا۔ اس زمانے میں قطب الدولہ، ساکن رام پور، ستار نوازی کے ماہرین میں سے تھا۔ علاوہ ازیں انیس الدولہ، مصاحب الدولہ، حیدر الدولہ، اور رضی الدولہ بھی عمدہ گویے تھے۔ اُن کے علاوہ کاملین فن میں پیار خاں، جعفر خاں اور حید رخاں کا بھی شمار ہوتا تھا۔ ان سب لوگوں کا تان سین کے خاندان سے تعلق تھا۔ نعمت خاں، واجد علی شاہ کے ساتھ مٹیا برج (کلکتہ) میں رہتا تھا۔

واجد علی شاہ کے زمانے میں جہاں فنِ موسیقی کی ترقی ہوئی وہاں اس کا زوال بھی شروع ہو گیا۔ لکھنؤ میں کدر پیا نے ٹھمریاں تصنیف کر کے عوام میں پھیلائیں۔ اور اس طرح موسیقی کے فن کو بے جان کر دیا۔ اس کے نتیجے کے طور پر موسیقی کے شائق اعلیٰ درجے کی راگ راگنیوں کو چھوڑ کر ٹھمریوں میں دلچسپی لینے لگتے۔ اور رفتہ رفتہ لوگوں کو اعلیٰ معیار کی موسیقی سے دلچسپی نہ رہی۔ واجد علی شاہ کو اس فن میں پوری قدرت حاصل تھی۔ اور انھوں نے اس فن کی تعلیم باسط خاں سے

حاصل کی تھی۔ بادشاہ نے اپنی طرز میں راگنیاں ایجاد کیں، جن کے نام اپنی طبعی رجحان کے مطابق جوگی کنٹر، جوہی شاہ پسند وغیرہ رکھے۔ اس میں شک نہیں کہ واجد علی شاہ کو فنِ موسیقی میں استادی کا مرتبہ حاصل تھا۔ سلطانی راگنی انہی کی ایجاد تھی، لیکن ان کے عامیانہ مذاق نے موسیقی کا معیار گرادیا۔ عوام میں غزل اور ٹھمری کا چرچا عام ہوگیا۔ دھرپد، ہوری وغیرہ نہایت ثقیل اور مشکل راگوں کا رواج اٹھنے لگا۔ کھماج جھنجھوٹی بھیرویں سیندورا کا اہلِ ذوق نے طبع کے لئے انتخاب کیا، بھیرویں، لکھنؤ کا طرۂ امتیاز بن گئی۔ سوزخوانوں نے ان راگنیوں کو عام فہم بنادیا اور گھر کی عورتوں میں ان کا عام چرچا کر دیا۔

لکھنؤ کے سازندوں اور موسیقاروں میں چھجو خاں، ٹپے کے موجد تھے، بخشو اور سلاری طبلہ بجانے کے استاد مانے جاتے تھے، اور آخری زمانے میں صادق علی خاں اور منے خاں مشہور گویے تھے۔

مٹیا برج میں واجد علی شاہ کے قیام کے دوران، احمد خاں، تاج خاں غلام حسین خاں، زبردست صاحبِ کمال مانے جاتے تھے۔ اور ڈھاڑیوں کے طائفوں سے ان کا تعلق تھا۔

فنِ رقاصی :۔ ہندوستان میں رقص کے فن میں ہمیشہ سے مردوں کو فوقیت حاصل رہی ہے۔ اور عورتوں کی تعلیم کے لئے مردوں کو ہی مقرر کیا جاتا تھا۔ اجودھیا اور بنارس کے کتھک، رقاصی کے فن میں بے نظیر ہوتے تھے۔

ناچنے والے مردوں کے دو گروہ تھے، ہندو کتھک اور رہس دھاری اور دوسرے کشمیری مسلمان بھانڈ۔ ثانی الذکر گروہ میں ہندو لڑکے بھی شامل ہوتے تھے جن کو زنانہ لباس میں ملبوس کیا جاتا تھا۔ شجاع الدولہ اور آصف الدولہ کے زمانے میں خوشی مہاراج، ناچنے کے فن کے نامی گرامی استاد تھے۔ نواب سعادت

سعادت علیخاں غازی الدین حیدر، نصیر الدین حیدر کے دورِ حکومت میں لال جی، پرکاش جی، اور دیالو جی مشہور رقاص تھے۔ محمد علی شاہ اور واجد علی شاہ کے زمانے میں پرکاش جی کے بیٹے درگا پرشاد اور ٹھاکر پرشاد ناچ کے استاد تھے۔ درگا پرشاد کے بارے میں کہا جاتا تھا۔ کہ وہ ناچ کے فن میں واجد علی شاہ کا استاد تھا۔

دوسرا گروہ ناچنے والے بھانڈوں کا تھا۔ اس طائفے کے لوگ گاتے، بجاتے رقص کرتے اور نقلیں دکھاتے تھے۔ اِن کے دو گروہ تھے۔ ایک کشمیری، جو کشمیر سے آئے تھے، اور دوسرے مقامی۔ اب نقّالی کے ذریعہ روزی کماتے تھے۔ نقّالی ہندوستان کا قدیم فن ہے۔ اور راجہ بکرماجیت کے دور میں ہی یہ فن فروغ پا چکا تھا۔

اکبر کے زمانے میں مسلمانوں میں بھانڈوں کے رقص کا رواج عام ہوا۔ لیکن محمد شاہ کے زمانے کا کریلا بھانڈ[1] سب سے زیادہ مشہور ہوا۔ اِس کے دربار سے کئی مسلمان بھانڈ وابستہ تھے جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔

نصیر الدین حیدر کے زمانے میں دوسرا کریلا بھانڈ لکھنؤ میں تھا۔ اس کے بعد سجن، قائم، دائم، زجبی، نوشاہ، بی بی قدر وغیرہ نے شہرت پائی۔

ڈومنیاں:۔ لکھنؤ کے مسلم سماج میں ڈومنیوں نے بڑا عروج پایا۔ تمام قصبات اور شہروں میں شادیوں کے موقعوں پر گانے والی مراثنیوں اور جاگنیوں کی بڑی قدر و منزلت ہوتی تھی۔ اُنہوں نے طوائفوں اور مردانے طائفوں کی طرح طبلہ و سارنگی اور مجیرے اختیار کئے۔ گانے بجانے، رقص کرنے کے علاوہ اُنھوں نے زنانی محفلوں میں نقلیں بھی پیش کرنی شروع کر دیں۔ محل اور بیگمات کی ڈیوڑھیوں میں ان کے طائفے ملازم ہوتے تھے۔

---

[1] جرأت نے ایک شعر میں کریلا بھانڈ کا ذکر کیا ہے کیونکہ اس کا نام ضرب المثل بن گیا تھا۔
گئی نقالوں میں چیچک جو نِسیلا + لگا اب بھانڈ کہلانے کریلا۔

کلیاتِ جرأت :۔ ۱۱: ۱۰۳

رقاصائیں ہندوستان کے ہر شہر میں موجود تھیں لیکن ناچنے والی رنڈیاں جیسی لکھنؤ میں ظاہر ہوئیں ویسی ہندوستان کے کسی دوسرے شہر میں شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آئی۔ منصرم والی گوہر نواب واجد علی شاہ کے ہمراہ کلکتہ بھی گئی تھی۔ اس کے علاوہ زہرہ، مشتری، شاعرہ اور عمدہ گانے والیاں بھی تھیں۔

رہس والے:۔ بالخصوص متھرا اور برج کا مخصوص فن ہے جس میں کرشن بھگوان اور گوپیوں کے حسن وعشق کے معاملات ڈرامائی انداز سے پیش کئے جاتے تھے۔

واجد علی شاہ کو یہ فن بہت پسند آیا اور انہوں نے اس زمانے میں مروّجہ عاشقانہ قصّے کہانیاں کی عملی صورت میں پیش کرنے کا اہتمام کیا۔ عوام کی اس دلچسپی اور رجحانات کی بنا پر میاں امانت لکھنوی نے اندر سبھا کی تصنیف کی جس میں ہندو دیومالا میں مسلمانوں کے فارسی مذاق کی آمیزش کا پہلا نمونہ نظر آیا۔ قیصر باغ میں واجد علیشاہ کی سبھائیں منعقد ہوتی تھیں اور بادشاہ خود کرشن کا رول ادا کرتے تھے۔

نوابین بنگال:۔ نوابان بنگال میں اکثر و بیشتر نوابوں کو رقص وسرود سے دلچسپی تھی۔ نواب جعفر خاں رقص وسرود کا اتنا گرویدہ تھا کہ جب وہ شکار کھیلنے جاتا تو اس وقت بھی اس کے ساتھ رقاصاؤں اور سازندوں کے طائفے ہوتے۔ اور دوران سفر میں رقص وسرود ہوتا رہتا تھا۔ ہولی، دیوالی اور دیگر جشنوں اور تہواروں کے دنوں میں بھی رقص وسرود کی مجالس ترتیب پاتی تھیں۔ جن کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

صوفیا اور فنِ موسیقی

چشتی سلسلے کے صوفیار، بالعموم موسیقی کے فن سے بڑی دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے خیال میں موسیقی روحانی تشنگی کو رفع کرنے میں اور وجدانی کیفیت پیدا کرنے میں اکسیر کی صفت رکھتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں سے بعض نے خود بھی اس فن میں مہارت حاصل کرلی۔ اُن میں سے خواجہ میر دردؔ کا نام سرِفہرست آتا ہے۔ چونکہ اُن کو اس فن میں پوری قدرت حاصل تھی اس لئے اس فن کے کسب کرنے کی غرض سے بہتوں نے اُن کے دستِ مبارک پر بعیت بھی کی تھی۔ اُن کے ہاں ہر ماہ، محلس ہوتی، شہر کے بین نواز اور گویّے اُن کی محفل کی رونق بنتے تھے۔ ایک دوسرے بزرگ شیخ بہاالدین برناوی خاتم التارکین کا موسیقی کے ساتھ تعلق عشق کے مرتبہ تک پہونچ گیا تھا۔ جکری، خیالؔ، اور چٹکلہ، قول، ترانہ، سادرہ، حریرہ، بشن پد وغیرہ میں اُنہوں نے اشعار کہے تھے۔ سازخیالؔ وساز کہٹرس کے موجد تھے۔ شیخ عطار اللہ الملقب بہ شیخ رتن موسیقی کے فن میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔

صوفیار کے گروہ نے ہندوستانی فنِ موسیقی کی تہذیب اور ترقی میں بڑی مدد دی تھی۔ جہاں وہ فارسی موسیقی، قول، ترانہ وغیرہ کے دلدادہ تھے۔ ہندی موسیقی سے اِن کی خانقاہ خالی نہ تھی۔

وہ سنسکرت کے نغمات تک سننے میں دلچسپی رکھتے تھے۔ شیخ بہاؤالدین ذکریا ملتانی (متوفی ۱۲۶۷ء) کو اس فن میں کامل مہارت حاصل تھی۔ ملتانی دھناسری انہی کی ایجاد تھی۔ سعد اللہ گلشن کو موسیقی سے بڑی رغبت تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اُنہوں نے اس فن میں کئی تصانیف چھوڑی تھیں۔

موسیقی اور موسیقار

ابوالفضل نے دربارِ مغلیہ سے وابستہ اربابِ نغمہ اور سازندوں کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ تان سین کے بارے میں لکھتا ہے "گزشتہ ہزار سال میں اس کے مثل نہیں پیدا ہوا۔"

ابوالفضل نے "گانے والوں" کے عنوان سے مختلف قسم کے طائفوں کا ذکر کیا ہے جو رقص اور سازنوازی میں مہارت رکھتے تھے۔ل طوالت کے خوف سے ان کا تفصیلی ذکر نہیں کیا جاتا۔ مصنف ہذا نے اُن گائکوں اور سازندوں کی طویل فہرست دی ہے جو اکبر کے دربار سے وابستہ تھے۔ اُن میں ہندوستانی، تورانی، ایرانی، کشمیری نغمہ پرداز شامل تھے۔ اس فہرست میں سے صرف مسلمان موسیقاروں اور سازندوں کے نام درج کئے جاتے ہیں۔ تاکہ اس بات کا اندازہ ہو سکے کہ مسلمانوں نے کس حد تک ہندوستانی موسیقی کو اپنایا۔ اور اُسے درجۂ کمال تک پہونچایا۔

جدول خنیاگراں (اربابِ نغمہ)

	نام	وطن و لقب	کیفیت
۱۔	سبحان خاں	گوالیار	گویّا
۲۔	سرگیان خاں	"	"
۳۔	میاں چاند	"	"
۴۔	بچتّر خاں	برادر سبحان خاں	"
۵۔	محمّد خاں	ڈھاڑھی	"
۶۔	بیر مندل خاں	گوالیار	سرمندل بجانے والا (ایک قسم کا ڈھولک)

ل برائے تفصیل دیکھئے۔ آئینِ اکبری، (ا۔ت) ۲: ۲۲۴-۲۲۵

نام	وطن لقب	کیفیت
۷۔ صاحب خاں	گوالیار	بین نواز
۸۔ باز بہادر	رئیس مالوہ	بے مثل گویّا
۹۔ داوٗد	ڈھاڑی	گویّا
۱۰۔ سرود خاں	گوالیار	"
۱۱۔ میاں لال	"	"
۱۲۔ مّلا اسحاق	ڈھاڑھی	"
۱۳۔ استادہ ست	مشہد	بانسری بجانے والا
۱۴۔ پربین خاں	پسر نانک جارجو	بین بجانے والا
۱۵۔ چاند خاں	گوالیار	گویّا
۱۶۔ شیخ دادن	ڈھاڑھی	کرنا پھونکنے والا (ایک قسم کی بانسری)
۱۷۔ رحمت اللہ	برادر مّلا اسحاق	گویّا
۱۸۔ میر سیّد علی	مشہد	سارنگی نواز
۱۹۔ استاد یوسف	ہرات	طنبورہ نواز
۲۰۔ بہرام قلی	ہرات	سارنگی نواز
۲۱۔ استاد شاہ محمد	مشہد	سرنا نواز
۲۲۔ استاد محمد امین	"	طنبورہ نواز
۲۳۔ حافظ خواجہ علی	"	بھاوٗ بتاتا تھا
۲۴۔ استاد محمد حسین		طنبورہ نواز

ان کے علاوہ ارباب نغمہ میں بے شمار سحر پرداز استاد مرتبہ امارت پر فائز تھے[1]

---

[1] آئینِ اکبری ۱۔ ت، ۲، ۵۳۹۔۵۴۰ھ۔

محمد شاہ بادشاہ کے دربار سے وابستہ سازندے اور ارباب رقص۔

سازندے:۔ نعمت خاں بین نواز[1] ادوت سین، رحیم سین، میاں اچھا، جو بے مثل تھا۔ شیخ معین الدین، قاسم علی حسین خاں (ڈھولک نواز) کلاں حسین خان خورد، طاہر خاں، تہنا، غلام علی سارنگی نواز، بوے خاں، اکبر خاں، شجاعت خاں، تاج خاں، باج خاں، طاہر خاں، نور محمد، و بلاقی، (قانون بجانے والے)، دہنو، (دھمدھمیہ) الہ یار (دھمدھمیہ) امان اللہ رباب نواز، صلابت طنبورچی، دولت خاں، وگیان خان،

اربابِ رقص:۔ بینا بائی نور بائی، وہ جنگلہ بجانے میں پوری مہارت رکھتی تھی۔ بینا بائی نہ صرف فن رقص اور راگ میں ماہر تھی، بلکہ خود اس نے راگ اور راگنیاں اختراع کی تھیں۔ روشن بائی کلاں، بائی خورد، برج کنور، رمضانی، حیاتی، حیاتی الگن، گنگا، کالی گنگا، عاقلہ، کھیما، ننھی بائی، تحفہ، جمنا، سرس بسر دیپ، چیلا سروپ، نادرہ، جمنی، جلمنگ، الوپی،

بھگت:۔ تقی، ساقی، کھلونہ، چاندنی، عبداللہ برقی، چتنگ، میاں نورنگ کلاونت۔

بھانڈ:۔ حافظ جیندا، بیچاونہ، خواصی، مزہ، یارو، لذت، چوا، سبزہ، بادل،

اٹھارہویں صدی میں ہندوستانی ساز و سنگیت اور فنِ موسیقی کو اس درجہ فروغ حاصل ہوا تھا کہ اس عہد کو اگر عہدِ زریں کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا۔ کیونکہ شمالی ہند میں اس دور میں ایسے ایسے ماہرین اور فنکار تھے کہ وہ اپنی آپ مثال تھے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے زمانے کا تان سین تھا۔ ساز و سنگیت کی کوئی ایسی طرز اور شاخ اچھوتی نہ بچی تھی، جس میں مسلمانوں نے کمال حاصل نہ کیا ہو۔ اس عہد کے چند مشہور اربابِ طرب کا مجملاً ذکر کر دینا بے موقع نہ ہوگا۔ ان موسیقاروں کا تفصیلی

[1] شاکر ناجی نے نعمت خاں کی تعریف میں ایک مخمس لکھا ہے جس میں اس کی فنکاری اور سحر پردازی کے اوصاف کا ذکر کیا ہے۔ دیوان شاکر ناجی: ۲۳۲۔۴۳

حال مرقع دہلی میں دیکھا جا سکتا ہے۔

نعمت خاں :۔ بین نواز تھا۔ ہندوستان نعمت خاں فنِ موسیقی اور نغمات کے ایجاد کرنے میں یگانۂ روزگار تھا۔ بڑی بڑی طوائفیں اس کی ہم نشینی پر فخر کرتی تھیں اور وہ موسیقی کے ذریعے بڑے بڑے نازک خیالوں کو ادا کرنے میں قادر تھا۔ قابل آدمی تھا۔ اُس وقت وہ بحیثیت ایک استاد تھا، تمام دہلی کے مغنیوں کا سرخیل تھا۔ مختلف راگوں اور راگنیوں اور سُروں میں اس کا گانا جادو سے کم اثر نہیں رکھتا۔ اور جو کمال نعمت خاں کو بین بجانے میں حاصل تھا۔ دعوے سے کہا جا سکتا تھا کہ دُنیا میں ایسا جادوگر بین نواز اس وقت تک نہ پیدا ہوا تھا۔ اور نہ پیدا ہونے کی اُمید تھی جس وقت وہ بین بجاتا تھا۔ اور بین کے سُروں سے دُنیا پر جادو کرتا تھا اسوقت مجلس کا عجب عالم ہوتا تھا۔ لوگ ماہی بے آب کی طرح تڑپنے لگتے تھے جب تک بین بجتی رہتی تھی یا وہ موسیقی کی تانیں اڑاتا رہتا تھا تو لوگ بے حال رہتے تھے اور کسی کو کسی کا اور خود اپنا ہوش نہ رہتا تھا۔ اور جب خمار موسیقی ہلکا ہوتا تھا تو ہر طرف سے واہ واہ اور مرحبا اور تحسین کے اتنے بلند اور کثیر نعرے بلند ہوتے تھے کہ تمام فضا گونج اٹھتی تھی۔

نعمت خاں موسیقی کی ہر طرز سے بخوبی واقف تھا۔ اور اہلِ دہلی کی آنکھوں کا تارا اور منظور نظر تھا۔

نعمت خاں کا بھائی :۔ اس کے اصلی نام کا پتا نہ تھا۔ درگاہ قلی خاں کا بیان ہے۔

"نعمت خاں کا بھائی بھی شہرۂ آفاق، بھائی کی طرح موسیقی کا ماہر ہے۔ اور اس کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ گھنٹوں تک ایک ہی باجہ کو اور ایک ہی آلۂ موسیقی کو کئی طریقوں سے بجاتا رہتا ہے۔ بڑا صاحبِ استعداد ہے ایسا کوئی بھی شخص دہلی اور اطراف میں نہیں ہوگا، جو ایک ہی وقت میں مختلف باجوں کو کئی طرح اس صفائی

اور خوبصورتی سے بجا کر دکھلا دے جیسا کہ نعمت خاں کے بھائی کا کمال ہے۔ اس کا دوسرا کمال یہ ہے کہ جس کو موسیقی داں حضرات اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں کہ وہ تین تار کے باجوں پر سینکڑوں راگ راگنیاں اور سُروں کو بجاتا ہے اور خود نئی نئی راگنیاں ایجاد کرتا ہے۔ یہ بالکل ناممکن چیز ہے جس کو موسیقی شناس بھی ناممکن اور مشکل بتاتے ہیں۔

"اس کے پاس تین تاروں کا ایک ساز ہے جو عجائبات موسیقی میں شمار کیا جاتا ہے۔ فقیر (درگاہ قلی خاں) بھی اُن کی خدمت میں حاضر ہوا تھا"

باقر طنبورچی:۔ "طنبورہ بجانے میں اپنے وقت کا استاد ہے۔ جب طنبورے کے تاروں پر باقر کی انگلیاں چلتی ہیں اور ان میں سے میٹھے میٹھے سُر پیدا ہوتے ہیں تو تمام سننے والوں کا دل قابو سے باہر ہو جاتا ہے۔ اور طنبورے کا نغمہ صبح کی ٹھنڈی ہوا کی طرح روح میں ایک خاص قسم کا سرور اور جوش پیدا کر دیتا ہے۔ یہ خود بھی بجاتے وقت مست ہو جاتا ہے۔ اور لوگوں کو بھی مست کر دیتا ہے۔ بادشاہ وقت باقر کی بہت قدر کرتے تھے اور عوام و رؤسا کا کیا پوچھنا، وہ تو باقر کے عاشق ہیں۔"[1]

حسن خاں رُبابی:۔ رُباب جیسے مشکل باجے پر حسن خاں کو پورا قابو حاصل تھا اور اس نے اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ رُباب بجانے میں صرف کیا تھا۔ اس کی عمر کا آخری زمانہ ہونے کے سبب سے رُباب بجاتے وقت اس کا سارا بدن تارِ رباب کی طرح کانپتا رہتا تھا۔ رُباب بجاتے میں وہ مسلّم الثبوت تھا۔ اور کوئی شخص ان اطراف میں اس کے کمالِ مہارت کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔ دہلی میں اس کی کافی شہرت تھی۔[2]

غلام محمد سارنگی نواز:۔ سارنگی بجانے میں غلام محمد کی شہرت دور دور تک پھیلی ہوئی تھی اور درد و غم کے راگ جس عمدہ طریقہ سے سارنگی پر وہ نکالتا تھا۔ ہندوستان میں اس کے مثل سارنگی نواز نہیں نکال سکتا تھا۔ اور وہ نہایت پختہ مشق تھا۔ اسکے

---

[1] مرقع دہلی ۱۱ ح ۱: ۶۹ - ۶۸ [2] ایضاً: ۶۹

ناخن بڑی آہنگی اور بے تکلفی کے ساتھ سارنگی پر چلتے تھے۔ جس مجلس میں جاتا، جادو کر دیتا۔ دہلی کے لوگوں کا ایسا خیال تھا کہ اس فن میں اس کا کوئی ثانی نہیں۔ تمام لوگوں میں اس کو عزت حاصل تھی۔

رحیم اور تان سین؛ کبت اور دھرپد نواز:۔ یہ دونوں بھائی تان سین کی اولاد میں تھے۔ سب اہلِ فن اور اربابِ کمال ان کی بے حد توقیر کرتے تھے۔ گانے میں ان کو کمال حاصل تھا۔ اور یہ بات مشہور تھی کہ اِن کے نغمات میں جادو کا اثر تھا۔ ان کے گلوں سے جب آواز نکلتی تو اس کا اثر براہِ راست دل پر پڑتا تھا۔ باجہ اور سُر اور تال کے اندر ان کی آواز بالکل ملی جلی نکلتی تھی۔ گلے اور باجے کا اتحاد یک جان دو قالب کی شکل اختیار کر لیتا تھا۔ یہ دونوں بھائی کبت کے راگ میں عجوبۂ روزگار اور دُھرپد کے میدان میں یگانۂ عصر تھے۔ اِن دونوں کی آواز میں ایک خاص بات یہ تھی کہ وہ دریا کی لہروں اور موجوں کی طرح برابر بڑھتی اور گھٹتی رہتی تھی۔

قاسم علی:۔ قاسم علی نعمت خاں بین نواز کا شاگرد تھا۔ دہلی کے ماہرین موسیقی میں اس کا شمار ہوتا تھا۔ ظلِ سبحانی محمد شاہ بادشاہ کے درباری اہلِ فن میں وہ ممتاز تھا اور امرا میں بھی اُسے بہت وقار حاصل تھا۔ اس کی صورت بھی رسیلی اور چمکیلی تھی۔ جس مجلس میں جاتا، اپنی شبیہ اور کمال کے سبب ہاتھوں ہاتھ لیا جاتا۔ اور اس کا گانا سُن کر لوگ تڑپ اٹھتے اور بے قرار ہو جاتے۔

رحیم خاں جہانی:۔ نواب امیر خاں انجام کی سرکار میں ملازم تھا، خیال گانے میں مشہور تھا۔ اور بڑے مزے سے گاتا تھا۔

شجاعت خاں:۔ بادشاہ تک اس کی رسائی تھی۔ گیت گانے اور کبت پڑھنے میں اُسے بڑی حد تک قدرت تھی۔ بڑی شان سے رہتا تھا۔ اور عمدہ لباس پہنتا تھا

ابراہیم خاں:۔ اچھے گانے والا تھا۔
سواد خاں:۔ اپنے زمانے میں کافی شہرت حاصل تھی۔ پرانی دہلی میں رہتا تھا بہت عمدہ گانے والا تھا۔
بوتے خاں:۔ بادشاہی دربار سے منسلک تھے۔ اور شاہی مجلس میں بہت معتبر اور باعزت تھے۔ ان کے گانے کا طرز قدیم لوگوں کی طرح تھا۔
حسین خاں ڈھولک نواز:۔ ڈھولک بجانے میں بہت شہرت پائی تھی عجوبۂ روزگار اور نادر الوقت خیال کیا جاتا تھا۔ ڈھولک بجانے میں اس کی مہارت کو دیکھکر حیرت ہوتی تھی۔ اس کی مہارت کا یہ عالم تھا کہ اگر کسی مجلس میں یہ چھ مہینے تک بیٹھا رہتا تو ہر رات نئی نئی طرز سے مسلسل ڈھولک بجاتا رہتا۔ اور کوئی یہ ثابت نہ کر سکتا تھا کہ یہ دُہرا کر کس طرز پر بجا رہا تھا۔ سارے ہندوستان میں اس کا نام تھا۔ جب وہ گت بجاتا تھا۔ تو معلوم ہوتا تھا کہ گویا زمین و آسمان رقص کر رہے ہیں۔
تہنّا:۔ حسن خاں کے شاگردوں میں ممتاز تھا۔ دہلی کے سب سے بہترین ڈھولک بجانے والوں میں اس کا شمار ہوتا تھا۔ اپنے استاد کے بعد اسی کا درجہ تھا۔
شہباز دھمدھمی نواز:۔ شہباز کے والد، اعظم شاہ کی سرکار میں ملازم تھے اور دھمدھمی بجانے میں مہارت کلی رکھتے تھے۔ شہباز بھی اپنے باپ کے کمالِ فن پر پوری طرح دسترس رکھتا تھا۔ دہلی میں دھمدھمی بجانے میں بے نظیر تھا۔ جس قسم کے راگ اور راگنیاں یہ دھمدھمی سے نکال سکتا تھا ویسی ڈھولک و پکھاوج سے نکلنی مشکل تھیں۔ وقت اور موسم کے لحاظ سے دھمدھمی بجاتا تھا۔ اور جب دھمدھمی پر گاتا تھا۔ تو بالکل اس میں گھس جاتا تھا۔ اور اس کی آواز اور دھمدھمی کی آواز مخلوط نکلتی تھی کہ سننے والے امتیاز نہیں کر سکتے تھے۔

شاہ درویش سبوچہ نواز:۔ مادرزاد اندھا تھا۔ مٹکا بجانے میں مجتہدِ زمانہ تھا۔ اس کی سبوچہ نوازی کے سامنے بڑے بڑے ڈھولک اور پکھاوج بجانے والے شرم کے مارے پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے۔ اور اس کے کمال کے سامنے ماتھا ٹیک دیتے تھے۔ بچپن سے ہی اس نے سبوچہ بجانے کی مشق شروع کر دی تھی۔ اور رفتہ رفتہ اس نے اس فن میں اتنی مہارت پیدا کر لی تھی کہ خود راگ ایجاد کرنے لگا تھا۔ اور سُر نکالتا تھا۔ نواب زادے اور امیر زادے اس کے پاس سواریاں بھجوا کر بڑے اہتمام سے اپنے یہاں آنے کی دعوت دیتے تھے۔ اور اس کی ہم نشینی پر فخر کرتے تھے۔

نابینائے شکم نواز:۔ یہ دوسرا صاحبِ فن نابینا تھا۔ جس نے بیکاری کے مشغلے کے طور پر پیٹ بجانے میں کمال پیدا کر لیا تھا۔ ڈھولک اور پکھاوج کے پورے قانون کے مطابق اور موسیقی کی تمام باریکیوں کو لئے ہوئے یہ اپنا پیٹ بجاتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا گویا اس نے پیٹ کا ایک نیا باجہ ایجاد کیا ہو۔ طوائفیں اس کے پیٹ کے ساز پر ناچتی تھیں۔ ناچنے کی تال اور رقص کی پوری نزاکت اس کی شکم نوازی میں قائم تھیں۔

تقی:۔ تقی کا مجملاً کہیں ذکر کیا جا چکا ہے۔ وہ ہندوستان میں بھگت بجانے والوں کی جماعت کا سردار مانا جاتا تھا اور بادشاہ کا منظورِ نظر تھا۔ بڑے بڑے امرا اور رؤسا اس کی بہت عزت کرتے اور بڑی توقیر کے ساتھ مدعو کرتے تھے۔ دہلی کا ہر چھوٹا بڑا اس کی ہم نشینی کا متمنّی تھا۔

اس کے پاس بھگت بجانے کے تمام ساز و آلات موجود تھے۔ اسے اپنے فن میں اتنی مہارت حاصل تھی کہ وہ مختلف قوموں اور فرقوں کے بھگت بجا سکتا تھا۔ اور اس سے متعلقہ لوازم بھی رکھتا تھا۔ وہ بہت رنگین مزاج اور شوقین طبع تھا۔ اپنی اقامت

گاہ کو رنگا رنگ کے سامانوں سے سجائے رکھتا تھا۔ اور امیروں سے بالخصوص دلچسپی رکھتا تھا۔

شاہ دانیال:۔ وہ سُرخی کے نام سے مشہور تھا۔ کئی چیزوں میں کمال رکھتا تھا۔ بلبل ہزار داستاں کی طرح داستاں گو، بے مثل نقال، لطیفہ گو اور مشہور موسیقی داں، کبت اور خیال جو موسیقی کی رائج الوقت اور پسند عام چیزیں تھیں وہ ان سب میں مہارت رکھتا تھا۔ موسیقی کے فن کاروں میں اسے بڑا وقار حاصل تھا۔ بہت پختہ مشق تھا۔ اور جب گاتا تو بڑی رنگینی کے ساتھ گاتا۔ آواز میں سحر تھا۔ اگلے لوگوں کی طرز میں بھی اسے کمال حاصل تھا۔

خواصی اور انوٹھا:۔ دہلی کے مشہور نقالوں میں تھے۔ اور دربار شاہی سے وابستہ تھے۔ خیال اور رقص میں مہارت رکھتے تھے۔ جب کسی محفل میں کوئی طوائف ہوتی تو اس کا نشۂ رنگینی دیکھنے سے تعلق رکھتا تھا۔

سبزہ و مزہ:۔ یہ دونوں نوعمر لڑکے بھی نقال تھے اور ان کو ناچنے میں بھی کمال حاصل تھا۔ بڑی نزاکت اور طرفہ اداؤں سے ناچتے اور نقلیں کرتے تھے۔

رحیم خاں، گیان خاں، دولت خاں و ہدّو:۔ یہ چاروں بھائی خیال گانے اور بجانے میں بے مثل تھے اور بڑی نزاکت سے گاتے تھے۔ جس محفل میں جاتے لوگوں کو باغ باغ کر دیتے تھے۔ ہر ماہ کی پانچویں کو ان کے مکان پر محفلِ سرود منعقد ہوتی تھی۔ جہاں قوالوں اور ماہرینِ فن اور مشائخین کا بڑا ہجوم ہوتا تھا۔ چوں کہ اس مجلس میں سب باکمال اور ماہرِ فن ہوتے تھے اس وجہ سے یہ لوگ اپنی فن کاری دکھانے میں بہت کوشش کرتے تھے اور بڑے شوق سے گاتے تھے۔ دولت خاں کی آواز بہت سُریلی اور باریک تھی۔ جب تک اِس کے قریب جگہ نہ ملے اور کان لگا کر اس کے

گانے کو سُنا نہ جائے کوئی مزہ حاصل نہ ہوتا تھا۔ اس لیے جس محفل میں وہ ہوتا، اکثر لوگ آگے بیٹھنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن دُور بیٹھنے والے اژدحام کے سبب دُور سے ہی واہ واہ کر کے چلے جاتے تھے۔ رحیم خاں نہایت سادگی سے گاتا تھا۔ خوش آواز اور خوش ادا تھا۔ بہت پختہ مشق تھا۔ وہ شراب کا عادی تھا۔ اور اس لیے اکثر جہاں جاتا کثرتِ شراب نوشی کی وجہ سے فحش بھی بکتا تھا لیکن لوگ اس کے کمالِ فن کی وجہ سے سب کچھ برداشت کرتے۔ گیان خاں اور ہڈو چھوٹے بھائی تھے۔ جب یہ دونوں گاتے تھے تو لوگ جی کھول کر داد دیتے تھے۔ ان بھائیوں کی مجلس میں دہلی کے تمام مشاہیر شریک ہوتے تھے۔ ان کی صحبت بہت دلچسپ اور پُر لطف ہوتی تھی۔

اللہ بندی:۔ خیال گانے میں کافی شہرت پائی تھی۔ اور بڑی دلفریبی، رنگینی اور دلربائی سے گاتا تھا۔ خوبصورت اور مناسب ڈیل ڈول کا تھا۔ لوگوں کا منظورِ نظر تھا۔

رحی امرو:۔ سیاہ فام تھا۔ لیکن اس کی آواز بڑی نازک اور دل سوز تھی۔ اور جب گاتا تھا تو باجے کے سُروں اور تاروں میں اس کی آواز جذب ہو جاتی تھی۔ اور جب تک فرق کرنے کی لیاقت نہ ہو، کوئی شخص اس کی اور باجے کی آواز میں فرق نہ کر سکتا تھا۔ سدا رنگ گانے میں ماہر تھا۔

ہینگا امرو:۔ یاسمنی لباس تن پر پہنتا تھا۔ قلعہ کے مقابل والے چوک میں روزانہ اس کا رقص ہوا کرتا تھا۔ بڑے بڑے لوگ صرف اس کے رقص کو دیکھنے کی غرض سے چوک کی سیر کو جایا کرتے تھے۔ اس کے تماشائیوں نے اُسے "ہنگامہ پیرا" کا خطاب دیا تھا۔ چوک میں میاں ہینگا کی رقص گاہ اچھی خاصی طواف گاہ بنی ہوئی تھی، باوجودیکہ بڑے بڑے امرا اس کو کثیر رقمیں دے کر اپنے گھر مدعو کرتے تھے۔ لیکن وہ کسی کے مکان میں قدم تک نہ رکھتا تھا۔ میاں ہینگا کے تمام عشاق اور تمام خریدار خود اس

کے مکان پر جاکر اس کے رقص کی لذتیں حاصل کرتے تھے۔

سلطانہ امرد:۔ اس کا رنگ سبز تھا۔ قریب بارہ سال کی عمر تھی لیکن رقص کرنے میں ایسی طرفہ ادائیں اور شوخیاں ظاہر کرتا تھا کہ لوگ اس کے ناچ کا حظ اٹھانے کے لئے دیوانہ رہتے تھے۔ اتنی ہی عمر میں اس نے فنِ موسیقی میں وہ کمال حاصل کر لیا تھا کہ اس سے زیادہ قرینِ قیاس میں نہیں آتا۔

درگاہی زنکولہ نواز:۔ ایک خوبصورت امرد تھا۔ ناچنے اور زنکولہ بجانے میں بے نظیر تھا اور بہت شہرت حاصل کر چکا تھا۔ ناچتے وقت جب وہ زنکولہ بجاتا تھا تو اس کو زنکولہ کے سُروں پر پوری قدرت ہوتی تھی۔ ایک تال قائم رکھتا تھا۔ اور تھپکی سے بہت سے تال دیتا تھا۔

چنگ نواز:۔ درگاہ قلی خاں نے اس فن کار کا نام نہیں لکھا ہے۔ لیکن وہ لکھتا ہے کہ رات استادانِ موسیقی کے ایک گروہ میں اس نے ایک ایک چنگ نواز کو دیکھا تھا جو چنگ بجانے میں بے مثل تھے اس کے ہاتھ میں گھاس کا ایک پتہ تھا۔ اس نے اس کو منھ میں لے کر بجانا شروع کیا اور بلبل ہزار داستاں کی طرح نواسنجی شروع کی۔ بلبل ہزار داستاں اور اس کی آواز میں ذرا سا بھی فرق نہیں معلوم ہو رہا تھا۔

مذکورہ بالا اربابِ فن و طرب کے لئے فنِ موسیقی ذریعہ معاش تھا۔ لیکن بڑی حیرت کی بات یہ ہے کہ ان کے علاوہ سیکڑوں ایسے اشخاص کے نام اس دَور کے ادب میں ملتے ہیں جنھوں نے اس فن کو صرف فن کی حیثیت سے کسب کیا تھا۔ اور کچھ نئے ساز بھی ایجاد کیے تھے۔

محمد محسن فدوی کو علم موسیقی پر مہارتِ کُلّی حاصل تھی۔ ستار اور بربط بڑی اچھی طرز سے بجاتے تھے۔ قلندر بخش جرأت کو فنِ موسیقی پر پورا عبور حاصل تھا۔

اور ستار بڑی عمدہ طرز سے بجاتے تھے۔ میر سوز، میر مددا للہ، حکیم پناہ خاں پناہ، عبدالرزاق بیہوش، مرزا صادق علی خاں مرزا، مرزا محمد رفیع سودا، حافظ غلام اشرف اشرف، فنِ موسیقی میں پوری دسترس رکھتے تھے۔ اور بین نوازی میں اچھی خاصی مشق پیدا کرلی تھی۔ ایک نیا ساز ایجاد کیا۔ اس کا نام سندر بین رکھا تھا۔ حافظ غلام محمد سرخوش کو، ساکن جہان آباد، ستار اور سارنگی بجانے میں بہت شہرت حاصل تھی۔ پٹہ اور خیال خوب بجاتے تھے۔ قزلباش خاں امید۔ امید کی سوانح کے بارے میں تفصیلی گفتگو کرنے کی یوں ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اٹھارہویں صدی میں غالباً وہ پہلا ایرانی النسل شخص تھا جس نے ہندوستانی فنِ موسیقی میں مہارت پیدا کی تھی۔ اس کا نام محمد رضا تھا، ہمدان میں پیدا ہوا تھا، اور اصفہان میں پرورش پائی تھی۔ بہادر شاہ اول (۱۷۰۷ء) کے دورِ حکومت میں ہندوستان میں وارد ہوا، نواب ذوالفقار خاں کے توسط سے ہزاری کا منصب اور قزلباش خاں خطاب پایا۔ نواب نظام الملک آصف جاہ کے ہمراہ دکن گیا۔ اور ۱۷۲۸ء میں نواب مذکور کے ساتھ پھر دہلی واپس آیا۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد دوبارہ دکن گیا اور بارہ سال تک وہاں مقیم رہا۔ ۱۷۴۶ء میں وفات پائی۔ میاں محمد نواز، مکرم الدولہ سید اکبر علی خاں، میر عبدالرشید، حکیم میر حسین حسینی، مظفر الدولہ مختار الملک نواب ظفریاب خاں بہادر ناصر جنگ، مرزا صادق علی خاں صادق، مولانا میر غلام حسین ضاحک، میر بچھوا فدوی، میاں غلام رسول خاں، مولوی حیدر علی خاں سندیلوی، آخرالذکر مولوی موصوف ہندوستانی راگوں میں بھیروی، بھبھاس، بھیروی، للت، رام کلی، گن کلی، بھٹیار، سگھرائی، سوہا، گوجری، گندھار، اساوری، توڑی، بلاول، الھیا، دیوگیری، اور دوسرے راگ اور راگنیوں کے گانے اور خیال میں پوری دسترس

رکھتے تھے۔ خواجہ حسن حسنؔ، جلال الدین غالبؔ، سید غضنفر حسین، محمد زماں، بین، طنبورہ، قانون، رباب، سارنگی اور دوسرے سازوں کے بجانے میں مہارت رکھتے تھے۔ علاء الدین کو ہندوستانی موسیقی میں کامل دسترس حاصل تھی۔ مبارز الملک فیروز خاں بین نواز، میر عبدالجلیل بلگرامی، جوانی کے زمانے میں اپنے وطن بلگرام کی تعریف میں امواج الخیال نامی ایک مثنوی لکھی تھی۔ اس مثنوی میں اکثر قواعد موسیقی ضبط نمودہ" اسی طرح انھوں نے "در مثنوی کتخدائی محمد فرخ سیر بادشاہ با دختر اجیت سنگھ" میں ہندوستانی موسیقی کے "پردوں" کو فارسی زبان میں بیان کیا ہے۔ میر غلام نبی بلگرامی، وہ ہندوستانی راگوں اور راگنیوں کے گانے کے علاوہ دیسی سازوں کے بجانے میں بھی چابکدست تھے۔ میر عظمت اللہ بلگرامی بےخبر، سیّد نظام الدین، ہندی زبان میں شاعری کرتے تھے۔ ان کا تخلص مدھنایک تھا۔ ہندوستانی موسیقی پر اُنھوں نے دو کتابیں تصنیف کی تھیں۔ ناد چندرکا اور مدھنایک سنگار۔ اُس زمانے میں فنِ موسیقی کے ماہرین دُور دُور سے اُن کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے اور زانوئے تلمذ تہ کرتے تھے۔ اس فن کے بارے میں اپنی مشکلات ان سے حل کرتے تھے۔ اُن کے راگ مشہور تھے۔ اور موسیقار، گانے شروع کرنے سے پہلے ان کا نام لیتے تھے، اور اپنا کان پکڑتے تھے۔ اور یہ عمل برائے ادب تھا۔ غلام علی آزاد بلگرامی کے قول کے مطابق ان کے گانے میں عجیب کیفیت تھی اور بعض اوقات ان کے گانے سُن کر پرند مستی اور حیرت کے عالم میں زمین پر اُتر آتے تھے۔ تو پھر انسانوں کے بارے میں کیا کہا جائے۔ امساک باراں کے زمانے سے متعلق ان کا ایک واقعہ بیان کیا جاتا ہے۔ میر طفیل محمد بلگرامی سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ بارش نہ ہوئی، لوگوں میں عام پریشانی تھی۔ ان حالات سے مجبور ہو کر

سید محمد بلگرامی، سیّد نظام الدین کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ گزشتہ زمانے کے گویوں نے اپنے کرشمے دکھائے تھے۔ اب چوں کہ قحط سالی وقوع پذیر ہے اور خلق اللہ کی زندگی تباہ و برباد ہے۔ اگر ممکن ہو تو آپ بھی اپنا کرشمہ ظاہر کریں۔ اور خلائق کی مدد کیجئے۔ اُنہوں نے فرمایا، یہ نیاز مند مجبور محض ہے اور تمام قدرت اللہ تعالے میں پائی جاتی ہے۔ اور وہی ہر بات پر قادر ہے۔ انہوں نے ایک چوکی منگوائی اور سیّد محمد فیض کے دیوان خانے میں بچھوائی اور اس چوکی پر بیٹھ گئے۔ اور میگھ راگ گانا شروع کیا۔ تھوڑی ہی دیر کے بعد اتنی شدت کی بارش ہوئی کہ بالآخر سیّد محمد فیض نے اِن سے گانا بند کرنے کی درخواست کی۔

مُلّا علی اکبر سودا، میر سید محمد شعلہ، میرزا مہدی علی، شیخ سعد اللہ گلشن، آقا ابراہیم فیضان، احمد عبرت، مرزا بیدل، میر محمد علیم تحقیق، مہربان خاں رند، مرزا سیف علی خاں شگفتہ، نواب شجاع الدولہ، روشن ضمیر، ضمیر، علم موسیقی میں اِن جیسے کسی دوسرے فنکار نے دُنیا میں جنم نہیں لیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ "بچہار ہزار نوائی میاین سامعہ نواز اہل صحبت کردہ بود" اور اس فن میں اِن کی اعلیٰ معیار کی تصانیف بھی تھیں۔ اورنگ زیب کے عہد میں موسیقی پر پابندی عائد ہو جانے کی وجہ سے کوئی شخص نہ صرف اس فن کی طرف متوجہ ہوتا تھا۔ بلکہ اس سے انکار کرتا تھا۔ خزانۂ عامرہ میں لکھا ہے کہ ہندی زبان کی تشکیل، علم موسیقی، اور رقص میں اس زمانے میں بھی عدیم المثال استاد تھے۔ ہندی شاعری میں روشن ضمیر، ہی تخلص کرتے تھے۔ ہندی زبان میں عشق کا مترادف لفظ نہیں ہے۔ علم موسیقی اور رقص پر پارجاتک نامی ہوبل کی کلاسیکی سنسکرت کی کتاب کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ بعد میں اس کتاب پر تفصیلی روشنی ڈالی جائے گی۔ عمدۃ الملک امیر خاں انجام، دورِ محمد شاہی کے امیر تھے فنِ موسیقی پر قدرت کاملہ رکھتے تھے۔ اور بعض سازوں کو اچھی طرح سے بجاتے تھے۔ ڈھولک جو خالص ہندوستانی ساز ہے، نواب خود اپنے ہاتھ میں لے کر بجاتے تھے۔

انیسویں صدی اور بیسویں صدی میں بھی مسلمانوں کی ہندوستانی موسیقی سے بدستور سابق دلچسپی باقی رہی۔ سرسید احمد خاں نے آثار الصنادید میں ارباب موسیقی کے نام سے ایک علیحدہ باب قائم کیا ہے۔ اُن کے زمانے کے موسیقاروں کے نام یہ ہیں: بہت خاں، دھرپد گانے میں بے نظیر تھا۔ راگ رس خاں، بین نواز، میر ناصر احمد، بین نواز، بہادر خاں، ستار نواز، رحیم سین، ستار نواز، نظام خاں، دھرپد خواں، قائم خاں دھرپد خواں، مکھوا پکھاوجی۔

ہندوستانی موسیقی کی اصلاحات

دھرپد:۔ بھاشا زبان کا لفظ ہے۔ چار تک رکھتا ہے۔ پہلی کو استھائی، دوسری کو انترا، تیسری کو "بھوگ" اور چوتھی کو "ابھوگ" کہتے ہیں۔ اس میں حسن و عشق کا بیان ہوتا ہے اگر مہادیو کی تعریف ہو تو استعت، وشنو کی تعریف ہو تو بشن پد۔ بادشاہی دبدبہ کے بیان کو سارا، بہادری اور لڑائی کے بیان کو کڑکا کہتے ہیں۔ حقیقت سب کی ایک ہی ہے اور وہ ساز جس پر یہ گایا جاتا ہے، بین، رباب، قانون، پکھاوج، منڈل اور مردنگ ہیں۔ اور جو تالیں، اس میں اچھی معلوم ہوتی ہیں، چوتالہ، سور بھاکتا جس کو سوفاختہ بھی کہتے ہیں، اور دھیمالہ تتالہ ہیں۔ اور راگ روانی کے قریب ہو تو اس کا اس میں گانا اچھا معلوم ہوتا ہے۔ اور اس میں آواز کو نیچی اونچی، ہلکی، بھاری، لوٹ پھیر کرنے کی تاکید منقر ہیں۔

ہوری:۔ ہوری بھی دھرپد کی طرح ہے لیکن اس کی تکیں اس کی تکوں سے چھوٹی ہیں۔ پرانی ہوری کی تال دھمال ہے۔ اس کے بعد دیپ چندن بھی پیدا ہو گئی۔ اس میں موسم اور عورتوں کی عیش پرستی کا ذکر ہوتا ہے۔

پٹہ :- پٹہ میں چھوٹی سی دو تکیں ہوتی ہیں پہلے پنجابی زبان میں اور اس کے بعد مارواڑی اور دوسری زبانوں میں جاری ہوا- اس میں اپچ کا رواج بہت ہے مگر اچھا کم لگتا ہے۔ اور ٹھمری اس سے زیادہ مختصر ہے- کہروا[1] اور دادرا بندیل کھنڈ میں نکلا اور ساری جنگالہ میں ٹھمریاں ہی ہیں۔ پٹہ، ٹھمری وغیرہ، بچوں اور عورتوں کو نرم آواز کے مناسب ہیں- اور دھرپد بھاری آواز کے لئے موزوں ہے۔ الفاظ کو وزن سے گلنے کا نام تال ہے۔ راگ اس پر موقوف نہیں کیوں کہ الاپ میں راگ ہے۔ تال نہیں- اور پکھاوج، ڈھولک، منڈل اور دف میں تال ہے راگ نہیں[2]

تودی اور صوت :- ہندوستان کے استادوں نے ہر ایک نغمے کو صورت دی ہے۔ اور اس کو صورت میں گاتے ہیں- تودی، ایک قسم کا ہندوستانی نغمہ ہے جو ہرن کی شکل کا ہوتا ہے- شیخ محمد علی اکبر آبادی ماہر اور آزاد بلگرامی نے ان دونوں کو اپنے اشعار میں باندھا ہے۔

یافت قید صوت ہر نغمہ اش از اوستاد
کس برنگ ہند کار نغمہ را صورت نداد[3]

آزاد بلگرامی

عشق من با شوخ مطرب زادۂ ہندو بود
ہمچو تودی نالہ ام بر صورت آہو بود[4]

---

[1]:- رقص کہروا. ہندوستانی کسبی عورتوں میں پایا جاتا ہے۔ دراصل یہ کہاروں کی عورتوں کے لئے مخصوص تھا- اس کا طریقہ یہ تھا کہ کوئی حسین و جمیل نوعمر عورت کسی مرد کے سر سے اس کی رنگین پگڑی اتار کر اپنے سر پر رکھ لیتی تھی اور گیتوں کے کچھ مخصوص بول خاص دھن میں اور خاص طرز سے گاتی تھی اور اس طرح رقص کرتی تھی جیسے کہ کہار اور ان کی عورتیں شراب کے نشے کے عالم میں کرتی تھیں۔ ہفت تماشا ۱۲۸ [2] وقائع عبدالقادر خانی :- ۱: ۳۰۶-۳۰۸

[3] خزانۂ عامرہ :- ۴۲۲

گانے کے اوقات اور موسم:۔ ہندوستانی گانوں کے لئے مخصوص اوقات اور موسم مقرّر تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ہندوستانی موسیقی کے ساتھ ساتھ ان اوقات اور موسموں کی پابندی بھی اپنے اوپر لازم کر لی تھی عبدالقادر خانی کا بیان ہے "موسیقاروں نے راگوں کے لئے جو صورتیں اور اوقات مقرّر کئے ہیں وہ ہندوؤں کے اعتقاد کی بنا پر ہیں۔[1]

ہندوستانی موسیقی پر مسلمانوں کی تصانیف

مسلمانوں نے ہندوستانی فنِ موسیقی پر اس درجہ دسترس حاصل کر لی تھی کہ انہوں نے اس فن میں کئی کتابیں بھی لکھیں اور سنسکرت سے ہندوستانی موسیقی کے موضوع پر کتابیں بھی فارسی زبان میں منتقل کیں۔ بنگال میں اس فن کی زیادہ تر تصانیف مسلمانوں کے دماغوں کا نتیجہ ہیں۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی موسیقی میں مسلمانوں کی دین اور ان کی تصانیف کا مجملاً جائزہ لیا جائے تاکہ یہ بات بخوبی واضح ہو جائے کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح ہندوستانی مسلمانوں نے ہندوستانی فنونِ لطیفہ سے جس میں فنِ موسیقی بھی شامل ہے، بہت کچھ اخذ کیا تھا۔ انہوں نے نہ صرف ہندوستانی موسیقی کو قبول کیا تھا بلکہ اس کو ترقی دی اور اوجِ کمال پر پہونچایا اور اس فن پر کتابیں بھی لکھیں۔ ہندوستانی موسیقی نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یک جہتی اور جذباتی ہم آہنگی پیدا کرنے میں بڑی مدد دی ہوگی۔ کیوں کہ اسلام نے مسلمانوں کو اس فن سے محروم کر رکھا تھا اس لئے لامحالہ مسلمانوں نے اس فن کے کسب کرنے کے لئے ہندو فنکاروں کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا ہوگا اور اس طرح دونوں قوموں کے لوگوں کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع ملا ہوگا جس طرح اردو اور فارسی شاعری میں زیادہ تر ہندو

---

[1] وقائع عبدالقادر خانی:۔ ۱: ۳۰۶

شعراء نے مسلمان شاعروں سے فیضان حاصل کیا تھا۔ اسی طرح مسلمانوں نے فنِ موسیقی میں ہندوؤں کی شاگردی کی ہوگی۔ لیکن بڑی بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ قرونِ وسطیٰ کے ادب میں اس سلسلے میں تفصیلی معلومات حاصل نہیں ہوئیں۔

۱۔ **انبساط الانس**:۔ ڈاکٹر عبدالرشید نے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب ایک ہندی کتاب کا مقفّیٰ اور مسجع فارسی میں ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ ۷۲۶ھ/۲۶-۱۳۲۵ میں اختیان ہندی دہلوی نے کیا تھا۔ اس وقت مترجم کی عمر ۲۶ سال کی ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے اس زمانے کی تفریحی مجلسوں اور تہواروں کے موقعوں پر ان جشنوں کے بارے میں کافی معلومات حاصل ہوتی ہیں، جن کا اہتمام سلاطین دہلی اور ان کے امرا کیا کرتے تھے۔ اس میں اس دور کے مروجّہ سازوں کے بارے میں مفصل ذکر ملتا ہے۔ مثلاً، چنگ، رُباب، نَے، دَف، اُدد، جلاجل اور کمانچہ، ان کے علاوہ صوتی اور باساز موسیقی میں ہم محبت کی داستانوں، شراب نوشی، اور لطف اندوزی کی جھلکیاں بھی پاتے ہیں۔ جو اس زمانے میں مسلم سماج کی خصائص تھیں۔

۲۔ **غنیات الامنیا**:۔

یہ مخطوطہ نامکمل ہے اور اس کی ابتدائی اور آخری چار فصلیں غائب تھیں۔ اس مخطوطے کا رونوٹوگراف علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے کتب خانے میں موجود ہے۔ اس کتاب میں مصنف کا نام بھی تلاش نہیں کیا جاسکا ہے۔ اس کتاب کی تصنیف غالباً ۷۷۶/۷۵-۱۳۷۴ء میں گجرات کے گورنر ملک شمس الدین ابراہیم حسن کی ایما پر ہوئی تھی۔ ملک شمس الدین دن بھر کی محنت کے بعد فارسی میں سماع اور ہندی سرود سن کر اپنی تکان دور کیا کرتا تھا۔ اس نے مصنّف سے فرمائش کی کہ وہ موسیقی کے تکنیکی پہلوؤں پر ایک کتاب لکھے۔ مصنّف مذا نے اس کام میں موسیقاروں، گویّوں اور سازندوں

کی ایک جماعت سے مدد لی۔ اس نے ان کتابوں سے بھی مدد لی، مثلاً بھارت۔ دناٹیا شاستر، سنگیت بنود، سنگیت مدرہ ستنگ، راگر ارنوا۔ مصنف ہذا نے صرف ہندوستانی موسیقی کی تشریحات تک اپنی کوشش کو محدود رکھا۔

لہجات سکندری۔ سکندر لودی کے عہد کی ہندوستانی فن موسیقی پر ایک نایاب اور بالتفصیل کتاب ہے۔ اس کا قلمی نسخہ لکھنؤ یونیورسٹی کے کتب خانے میں ہے۔ عمر سمیع یحییٰ نامی ایک افغان کو اس کا مصنف بتایا جاتا ہے۔ یہ شخص افغانستان سے ہندوستان آیا تھا۔ اور اُسے ہندوستانی موسیقی سے اس حد تک دلچسپی پیدا ہو گئی تھی کہ اس نے ہندوستان کے موسیقاروں کے تعاون سے اس فن کا مطالعہ کرنا شروع کیا۔ جب اس کو اس فن میں مہارت کلّی حاصل ہو گئی تو اس نے فارسی میں ہندوستانی فن موسیقی پر ایک کتاب لکھنے کا ارادہ کیا۔ اس نے یہ کتاب سلطان سکندر لودی کے وزیر میاں بھووا کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی پر لکھی تھی۔ مصنف نے اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ اس نے کتاب ہذا کی تصنیف میں اس دور میں ملنے والی کلاسیکی کتابوں سے مدد لی تھی۔ اپنے خاص مآخذوں میں اس نے سنگیت رتناکر، سنگیت ماتنگ، نرت سنگرہ، ادبھرت، سدھ ندھی سنگیت سامیا اور سنگیت کلپترو کا ذکر کیا ہے۔

یہ کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ اور اس میں ۴۷ فصلیں ہیں۔ اس میں مختلف طریقوں کے ناچوں، اقسام رقص، سازوں اور ان کے نقائص کا بیان پایا جاتا ہے۔ چھٹے باب کی پانچویں فصل "محاسن نوازندگان" خاص طور پر اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے علاوہ طرح طرح کے راگوں، راگنیوں، سُروں اور تالوں کا بھی بیان ملتا ہے۔

۳۔ کنز التحف:۔ یہ رسالہ فنِ موسیقی پر ہے۔ اس کا سِن تصنیف ۷۵۶ھ ۱۳۵۵ء۔ یا ۷۶۴ھ/۱۳۶۳ بتایا جاتا ہے۔ یہ رسالہ مقدمہ کے علاوہ چار مقالوں پر مشتمل ہے۔ مقدمہ کا عنوان یہ ہے۔ " دربیان شرف ایں صناعت بر سائر صناعات" دوسرے فنون پر موسیقی کی افضلیت "۔ پہلے مقالہ میں علمِ موسیقی پر بحث کی گئی ہے۔ اس کو دو قسموں میں منقسم کیا گیا ہے۔ (الف) درحدود تعریفات

(ب) درعلتِ اسباب حدّت و نقل وعوارض۔

دوسرا مقالہ:۔ عملی موسیقی پر ہے۔ اس کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے (الف) در تعریفِ عود اور تسویہ اوتار آں و استخراج ادوار و آواز ہا از آں"

(ب) در تشریح ایقاعات سبعۂ مشہورہ و انتقال مستحسن

تیسرا مقالہ:۔ در تصنیع سازات آں یعنی راگوں کی ترتیب

چوتھا مقالہ:۔ وصیتی کہ طالبان ایں فن را بکار آید و بیان اشعاری کہ مناسب تالیفات باشد۔ یعنی اس فن کے طالب علموں کے لئے اہم اشارے اور راگوں کی ترتیب کے مناسب اشعار۔ اس مقالے کو بھی دو قسموں میں بانٹا گیا ہے۔[1]

(۴) راگ ساگر:۔ اکبر بادشاہ کے زمانے میں راگ ساگر کے نام سے ایک کتاب فنِ موسیقی پر لکھی گئی تھی۔

(۵) پارجاتک:۔ پہلے یہ بات کہی جاچکی ہے کہ اورنگ زیب کے دورِ حکومت میں فنِ موسیقی پر اوس پڑ گئی تھی لیکن بڑی حیرت کی بات یہ ہے کہ اس عہد میں بھی موسیقی پر چند معیاری کتابیں یا تو لکھی گئیں یا دوسری کتابوں کے ترجمے ہوئے

---

[1] اس کتاب کا روٹوگراف حال ہی میں شعبۂ تاریخ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں برٹش میوزیم سے حاصل کیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی کتاب مرزا روشن ضمیر کی ہے۔ مرزا روشن ضمیر علم موسیقی کے مانے ہوئے استاد تھے۔ مرآۃ الخیال کے مصنف کا بیان ہے کہ روشن ضمیر نے موسیقی پر عربی، فارسی اور ہندی میں دوسری کتابیں بھی لکھی تھیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب کی سب دست برد زمانہ ہو گئیں۔ کیوں کہ ان میں سے کسی کا بھی پتا نہیں چلتا ہے۔

پارجاتک سنسکرت میں موسیقی پر اہوبل کی کلاسیکی کتاب ہے۔ روشن ضمیر نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ پارجاتک تین ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلا گیت کانڈ ہے جس میں گانے کے اصول و قواعد ہیں، دوسرا اوادیہ کانڈ ہے، جس میں سازوں پر بحث ہے۔ تیسرا کانڈ نرتیہ یعنی رقص کے بارے میں ہے۔

(۶) راگ درپن:۔ یہ کتاب مان کتوہل کا ترجمہ اور تفسیر ہے بلکہ اس کتاب کی بنیاد پر اس کو علیحدہ ایک تصنیف سمجھنا چاہئے۔ اس کے مترجم کا نام امیر فقیر اللہ۔ سیف اللہ خاں تھا۔ جو اورنگ زیب کے زمانے میں ایک امیر تھا۔ مان کتوہل، گوالیار کے راجہ، مان سنگھ تنور نے اپنے درباری ماہرین فنِ موسیقی سے لکھوائی تھی اور راجہ کے نام پر اس کا نام مان کتوہل رکھا گیا تھا۔ یہ ترجمہ ۶۶۔۱۶۶۵ء میں مکمل ہوا تھا۔

ایک زمانہ (۶۱۔۱۶۶۰ء) میں امیر فقیر اللہ کے تعلقات اورنگ زیب سے کشیدہ ہو گئے تھے۔ اس لئے میر فقیر اللہ نے خانہ نشینی اختیار کر لی تھی۔ اس بیکاری کے زمانہ میں اسے کہیں سے مان کتوہل کا ایک نسخہ ہاتھ لگ گیا اور اس نے اپنے فنی ذوق کی بنا پر اس کا ترجمہ کرنا شروع کیا تو کئی مقامات پردہ تشنہ اور مبہم نظر آئے۔ لہذا اس نے مختلف کتابوں کی مدد سے اس میں مزید اضافے کئے۔ رسالہ سید منصور، نرتیہ نرتی اور راگ پرکاش، شیخ محمد صالح سے مدد لی تھی۔

راگ درپن دس ابواب پر مشتمل ہو۔ اس کا آخری باب ہمارے موضوع کی مناسبت سے اور تاریخی حیثیت سے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس میں ان ہندو مسلم موسیقاروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ جو فقیر اللہ کے دورِ حیات میں گذرے تھے یا زندہ تھے۔ اِن کا ذرا تفصیلی جائزہ لیا جاتا ہے۔ تاکہ اس دور کے ہندو مسلم ہندوستانی موسیقی کے ماہرین کا مطالعہ بھی ہو سکے اور اس بات کا علم بھی کہ ان موسیقاروں میں آپسی تعلقات کس نہج کے تھے۔ اور مسلمان ہندوستانی فنِ موسیقی میں اپنے دور میں کس نظر سے دیکھے جاتے تھے۔

(۱) شیخ شہاب الدین :۔ برناوہ (ضلع میرٹھ) کا باشندہ تھا۔ اس نے دکن میں سنگیت کا علم کسب کیا تھا اور مارگی میں یدطولیٰ حاصل کیا۔ کبت دھرپد، خیال اور ترانہ میں مہارت رکھتا تھا۔ اس کے دو شاگرد فقیر اللہ کے ساتھ رہتے تھے۔

(۲) میاں ڈالو ڈماڑھی :۔ میاں ڈالو نے درویشی کی وضع اختیار کر لی تھی۔ دولتمندوں کی صحبت سے پرہیز کرتے تھے۔ فقیر (فقیر اللہ) کی ان سے اکبرآباد میں ملاقات ہوئی تھی۔ ان کے مثل دھرپد بجانے والا کوئی دوسرا سننے میں نہیں آیا۔

(۳) لعل خاں کلاونت :۔ اس کا خطاب گن سمندر خاں تھا۔ خوردسالی میں میاں تان سین کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ انہوں نے لعل خاں کی تربیت کا کام اپنے چھوٹے لڑکے بلاس خاں کو سونپ دیا تھا اور بلاس خاں کی لڑکی سے ان کا بیاہ کر دیا۔ بلاس خاں کی تربیت میں اس فن میں بڑی ترقی حاصل کی اور نامی گرامی گویّوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ اسّی نوے۔ سال کی عمر میں وفات پائی۔

(۴) جگن ناتھ ۔ اس کا کوی رائے خطاب تھا۔ تان سین کے بعد اس جیسا کبت کسی دوسرے نے نہیں لکھا۔ دین سے بیگانہ تھے۔ میاں تان سین کو خود

اختراع کردہ دھرپد سنایا تھا۔

سو سال کی عمر میں وفات پائی۔

(۵) **مصری خان** ۔ ——— بلاس خاں کے شاگرد اور شہزادہ شجاع کے متوسل تھے بنگال میں ان کے جیسا کوئی دوسرا موسیقار نہ تھا۔ چھیاسی سال کی عمر میں انتقال کیا۔

(۶) **میر صالح** ۔ قوالی کے فن میں مہارتِ تامّہ رکھتے تھے۔ دہلی کے باشندے تھے۔ نوے سال کی عمر پانے کے بعد اُن کا انتقال ہوا۔

(۷) **حسن خاں نوہار** :-

(۸) کشن سین۔ کبت کا ماہر تھا۔ نایک افضل خطاب ملا ہوا تھا۔ پچاس ساٹھ سال کی عمر میں انتقال ہوا۔

(۹) **شیخ کمال** :۔ میاں ڈالو کے شاگرد رشید تھے۔ ۱۰۷۹ھ/ ۶۹ - ۱۶۶۸ء میں بقید حیات تھے۔ سپاہیانہ وضع میں زندگی بسر کرتے تھے۔ چند دنوں فقیر اللہ کی صحبت میں رہ کر فیضان حاصل کیا۔

(۱۰) بخت خاں گجراتی :۔ کلاونت۔ فقیر اللہ نے اِن کو دیکھا تھا — سُنا نہیں تھا۔ لیکن نغمہ سنج اِن کی بڑی تعریف کرتے تھے۔ بلاس خاں کے شاگردوں میں اُن کا شمار ہوتا تھا۔

(۱۱) رنگ خاں کلاونت :۔ ایک ماہر موسیقار تھے۔ شاہ جہاں بادشاہ کا زمانہ پایا تھا۔

(۱۲) خوشحال خاں پسر لال خاں :- اپنے زمانے میں فنِ موسیقی میں بے نظیر تھے۔

(۱۳) سواد خاں ڈھاڑی :۔ ان کا وطن فتحپور تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اپنے فن میں اعلیٰ

درجہ حاصل تھا۔

(۱۴) کشن خاں کلاونت شہزادہ شجاع سے وابستہ تھا۔ بنگال میں وفات پائی۔ اس کے بعضے راگ خوب تھے۔

(۱۵) ولی ڈھاڑھی :۔ اکبر آباد کے باشندہ تھے۔ عمدہ گانے والے تھے۔

(۱۶) شیخ سعد اللہ لاہوری :۔ ترک و تجرید کی زندگی بسر کرتے تھے۔ کچھ دنوں فقیر اللہ کے بھی ہم جلیس رہے تھے۔ افیون بے حد کھاتے تھے اس بنا پر ان کی نغمہ سرائی میں فتور آگیا تھا۔

(۱۷) محمد باقی۔ ذات کے مغل تھے۔ زیادہ افیون خوری کے وجہ سے گلا خراب ہو گیا تھا۔

(۱۸) پوچا برادر شیخ شیر محمد۔ عمدہ گویا تھا۔ اُن کی کئی تصانیف تھیں۔ ناسور کے مرض سے وفات پائی۔

(۱۹) بایزید نوچھاوری۔ عمدہ کلانت تھے۔ پچاس سال کی عمر میں رحلت کی

(۲۰) روراایا زورا :۔ قوال (۲۱) کبیر قوال، شیخ شیر محمد کے شاگرد تھے۔

(۲۲) رحیم داد ڈھاڑھی :۔ فنِ موسیقی میں اُن کی اپنی ایجادیں تھیں۔ علم ناز ک سے واقفیت رکھتے تھے۔

(۲۳) میر عماد ہرات کے سید تھے۔ فقیر اللہ کے زمانے میں زندہ تھے۔

(۲۴) سید خاں نوہار، سبحان خان علیہ الرحمہ کے پوتے تھے۔ کبت عمدہ گاتے تھے۔ دھرپد کی مہارت میں امیر خسرو سے پہلو مارتے تھے۔

(۲۵) سید طیب :۔ بدھ تخلص، دار الخلافہ دہلی کے قریب واقع جھارسہ پرگنے کے باشندے تھے۔

مندرجہ بالا مغنیوں کے علاوہ بعضے ساز ندے بھی اپنے فن میں اچھی خاصی شہرت کے حامل تھے۔ سرس نین، بایزید، سکھی نین، (بایزید کا شاگرد تھا) اور اورنگ زیب کا منظورِ نظر تھا۔ صالح ربابی ڈھاڑھی، حیاتی خانی، کردائی اور طاہر بہترین دف اور مردنگ نواز تھے۔ فیروز ڈھاڑھی، پکھاوج کا ماہر تھا۔ اللہ داد ڈھاڑھی، سارنگی نواز تھا۔ شوقی بے نظیر طنبورہ نواز تھا۔ اس بتین خطاب محمد تھا۔ ساز کوٹری نزاکت سے بجاتا تھا۔ ابوالوفا، طنبورہ بڑے عمدہ طریقے سے بجاتا تھا۔ مردیک سرنا نواز، شاہ جہاں کا زمانہ پایا تھا۔

(۷) مفتاح السرود:۔ ہندوستانی فن موسیقی پر یہ کتاب قاضی حسن بن خواجہ طاہر بن خواجہ محمد نے لکھی تھی اس نے یہ کتاب ۱۰۸۴ھ/ ۷۴-۱۶۷۳ء میں تصنیف کی تھی۔ اس میں چار باب ہیں۔ جو راگ، راگنی، موسم اور راگ اور سازوں کے بارے میں ہیں۔[۱]

(۸) معرفتہ النغم۔ اس کتاب کے مصنف کا نام ابوالحسن قیصر ہے اور سال تصنیف ۱۰۸۷ھ/ ۷۷-۱۶۷۶ء

مصنف کا بیان ہے کہ اس نے کئی کتابوں کی مدد سے یہ کتاب لکھی تھی۔

یہ کتاب ایک مقدمہ، دو مقالے، اور خاتمہ پر مشتمل ہے[۲]

(۹) شمس الاصوات:۔ یہ کتاب کسی ہندی سنگیت کی کتاب کا ترجمہ ہے۔ اور مترجم کا نام راس برس تھا۔ جو خوشحال خاں کلاونت کا بیٹا تھا۔ اس کتاب کی تکمیل ۱۱۰۹ھ/ ۹۸-۱۶۹۷ء میں ہوئی۔ پوری کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے (۱) سُر (۲) راگ (۳) الاپ (۴) اقسام کبت (۵) قوانین دستک زدن (۶) ساز۔

---

[۱] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ فارسی ادب بعہد اورنگ زیب:۔ ۵۸۴ - ۵۹۴

[۲] ایضاً۔ ۵۹۴ - ۶۰۴

(۱۰) تشریح الموسیقی :- محمد اکبر ارزانی نے تان سین کی بدھ پرکاش کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اور اس کا نام تشریح الموسیقی رکھا۔

۱۱۔ رسالہ موسیقی :- ملا عیوض بیگ نے شہزادہ محمد معظم کی فرمائش پر موسیقی کے موضوع پر ایک رسالہ لکھا تھا۔ اس رسالہ میں دیباچہ اور ۱۳ فصلیں ہیں۔

۱۲۔ مفرح القلوب :- حسن علی عزت اس کتاب کا مصنف ہے۔ اس کتاب کے تصنیف کا کام ٹیپو سلطان کے دورِ حکومت کے پہلے سال یعنی ۱۷۸۳ء میں شروع ہوا۔ اور ۱۷۸۵ء میں ختم ہوا تھا۔ ولیم جونز نے ۱۷۸۴ء میں ہندوستانی موسیقی پر ایک مضمون لکھا تھا جس کا توسیع شدہ ایڈیشن ان کی کتاب کے مجموعے میں چھپا تھا۔ وہ کتاب مقدمہ، چھ ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔

(۱۳) تذکرہ مراۃ الخیال۔ شیر خاں لودی۔ سالِ تکمیل ۱۱۰۲ھ/ ۹۱-۱۶۹۰ء اس کتاب میں ہندوستانی موسیقی پر طویل بحثیں ہیں۔

(۱۴) کشکول :- انجمن ترقی اردو، علی گڑھ کے کتب خانے میں ایک مخطوطہ بنام کشکول موجود ہے۔ فی الواقع یہ کتاب ہندوستانی موسیقی پر نہیں ہے بلکہ اس میں ہندوستانی موسیقی کی تفصیلی فہرست درج ہے۔ اس بیاض کے مصنف کے نام کا پتہ نہیں ملتا اور نہ یہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیاض کس سن کی تصنیف ہے۔ لیکن کتاب کے متن سے قیاس ہوتا ہے۔ کہ یہ اٹھارہویں صدی کی تصنیف ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں فیضی کی نل دمن بھی درج ہے۔ اس مثنوی کے خاتمے پر شعرا متقدمین کے اشعار اور رباعیاں بھی نقل ہیں۔ پھر بعض نسخہ جات ہیں۔ اس میں عبد الجلیل بلگرامی کے رسالہ "درشن السیبن پیری پیکر" کو نقل کیا گیا ہے۔ جو اردو اور فارسی مخطوطہ نثر میں ہے

جس کا آغاز اِس طرح ہوتا ہے۔

شبے درِ درشن السپن پری پیکرے

نوبلی الجوبن را دیدم

میر عبدالجلیل بلگرامی کا انتقال ۱۱۳۸ھ/۲۶-۱۷۲۵ء میں ہوا تھا۔ "درشن السپن پری پیکر" کے بعد کچھ ہندی کلام ہے اور ہندی راگ اور راگنیوں کی فہرست۔ اس حصے کی ابتدا۔ یوں ہوتی ہے۔

"فہرست راگہای ششگانہ و راگنی ہای ہریک راگ و پتران بہارجہ راگنہای مذکور موافق قرارداد۔ ہنومان مت و بھرت مت کہ او ہم مجتہد ائن سم او تصنیف کردہ۔ چناں چہ راگ و راگنہای و پترو بہارجہ ایں ہر دو مت یعنی ہنومان مت و بھرت مت راکہ در راگ و راگنی وغیرہ اندک تفاوت دارند یکجا نوشتہ شد۔ ہر دو مت دیگر یعنی کلناتھ مت و سمیر مت راکہ در راگ و راگنی وغیرہ بسیار مختلف اند و بعض مطابق اند آں را علیحدہ نوشتہ شد"

چھ اقسام کے راگنیوں اور راگوں کی فہرست۔ ہر ایک راگ اور اس کے پتر اور بہارجہ مذکورہ کو ہنومان مت اور بھرت مت کے مطابق لکھا گیا ہے۔ کیوں کہ وہ بھی اس فن میں مجتہد کا مرتبہ رکھتے تھے۔ اور انہوں نے بھی اس کے رتن سم (؟)، کو ایجاد کیا تھا چنانچہ اِن دو متوں یعنی ہنومان مت اور بھرت مت کے راگ اور راگنیوں، پترو بہارجہ کو یکجا جمع کیا گیا ہے۔ کیوں کہ ان راگ راگنیوں میں بہت تھوڑا فرق پایا جاتا ہے۔ اور دوسرے دو متوں یعنی کلناتھ مت

اور سمسیر مت کو جوراگ اور راگنیوں وغیرہ میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔
اور بعض ایک دوسرے سے مطابقت رکھتے ہیں۔ علیحدہ علیحدہ لکھا گیا ہے)

(۱۵) اصول النغمات الآصفیہ :۔ نواب آصف الدولہ کے زمانے میں ہندوستانی موسیقی پر یہ کتاب فارسی زبان میں لکھی گئی تھی۔

(۱۶) تحفتہ الہند :۔ اکبر شاہ ثانی کے عہد میں مرزا خاں نامی ایک بزرگ نے پنڈتوں اور سنسکرت کے عالموں کی مدد سے کتاب "تحفتہ الہند" لکھی تھی۔ اس میں بہت سے ہندوستانی فنون کو جمع کر دیا گیا ہے۔ جوتش ، سر ودھا ، سامدرک ، کوک ، نایکہ بھید ، اندر جال وغیرہ پر بحث کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہندی موسیقی کو بھی بتایا گیا ہے۔

(۱۷) مبارز الملک سربلند خاں کی ایک تصنیف :۔ محمد علی خان نے لکھا ہے کہ مبارز الملک سربلند خاں نے دھرپد ، ترانہ ، و خیال تازہ کے نام سے فنِ موسیقی پر ایک کتاب لکھی تھی۔ اور محمد شاہ بادشاہ کے نام معنون کی تھی۔

(۱۸) تحفتہ الہند :۔ مرزا محمد بن فخر الدین محمد نے اورنگ زیب کے زمانے میں شہزادہ جہاندار شاہ کے لئے ہندی علوم پر ایک کتاب تحفتہ الہند کے نام سے لکھی تھی۔
اس میں ایک باب فن موسیقی پر بھی تھا۔

(۱۹) تذکرہ مشاہیر عالم :۔ مصنفہ ۱۲۱۸ھ / ۴-۱۸۰۳ء میں ہندوستان کے مشہور گویوں اور اُن کے مربی بادشاہوں کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ مثلاً نایک بخشو :
راجہ مان سنگھ کے دربار سے وابستہ تھا۔ بعد میں اس کے بیٹے بکرمہ جیت سے وابستہ رہا۔ اس کے بعد کالنجر کے راجا کے ہاں جاکر ملازم ہو گیا۔ بعد میں کچھ دنوں سلطان بہادر گجراتی کے ہاں بھی ملازم رہا۔ نایکی کلیان ، اس کی ایجاد ہے۔
بیجو نایک :۔ وہ بہادر شاہ گجراتی کے دربار سے منسلک تھا۔ گجرات پر ہمایوں

کے تسلط کے بعد، قیدیوں کے ساتھ اُسے بھی پکڑ لیا گیا۔ بعد میں اُسے آزاد کر دیا گیا تھا۔ وہ بھاگ کر دوبارہ بہادر شاہ کے ہاں چلا گیا تھا۔

نایک گوپال :- بہادر شاہ گجراتی کے دربار سے وابستہ تھا۔ اور باعزت زندگی بسر کرتا تھا۔ اور فنِ موسیقی میں بیجو نایک سے پہلو مارتا تھا۔ بابا رام داس برگی اور نایک دھوندھو، ہمایوں بادشاہ کے دورِ حکومت میں برج میں تھے۔ تان سین نے ان سے استفادہ کیا تھا۔ تان سین اور خوشحال خاں کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ باز بہادر گجراتی کا ذکر ہو چکا ہے۔ شیخ شیر محمد اور شیخ کبیر، وطن اکبر آباد تھا۔ شاہ جہاں بادشاہ کے دورِ حکومت کے آخری زمانے میں تھے۔ شیخ پیر محمد کے نواسے، شیخ معین الدین، خیال کے گانے میں دسترس رکھتا تھا۔ نعمت خاں بین نواز، سبحان خاں اور فیروز خاں، دھرپد، ترانہ اور خیال گانے میں بے نظیر تھے۔ سبحان خاں نے سلطان حسین شرقی کی اختراعات کی اصلاح کی تھی۔ اور اس کا نام جونپوری توڈی رکھا تھا۔ جہاندار شاہ کے زمانے میں دربار سے وابستہ تھا۔

اس مقالے کے جائزے سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستانی موسیقی کو نہ صرف قبول کیا بلکہ اس کو درجۂ کمال تک پہونچایا۔ دورِ حاضر میں بھی مسلمان موسیقار اور سازندے ہندو موسیقاروں کے دوش بدوش اس فن میں اپنا کمال دکھاتے نظر آتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ آئندہ بھی ان کا یہی حال رہیگا۔ کیونکہ کوئی فن ہندو مسلمان کی تخصیص نہیں کرتا۔ فن، فن کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور بلا تفریقِ مذہب و ملت ہر شخص اس کو اپنا سکتا ہے۔

دسواں باب

اردو ادب میں ہندوستانی عناصر

مسلمانوں کے قیام ہندوستان کے ابتدائی دور میں یہاں کی مقامی زبانوں کا، جن کا کسی علاقے سے تعلق تھا۔ ذکر کرتے ہوئے امیر خسرو نے سندھی، لاہوری، کشمیری، ڈوگری، دہور سمندری، گجراتی معبری، گوڑی، لکھنوتی، بنگالی، اودھی، دہلوی اور سنسکرت کی نشان دہی کی ہے۔ گویا اس زمانے میں یہاں یہ زبانیں بولی جاتی تھیں۔ باہر سے آنے والے مسلمانوں کی مادری زبان فارسی تھی یا عربی یا ترکی۔ اس وجہ سے یہ بالکل فطری تقاضا تھا کہ کوئی ایسی زبان وجود میں آجائے، جو حاکم و محکوم کے درمیان تبادلۂ خیالات اور جذباتی ہم آہنگی کا ذریعہ بن سکے، دوسرے لفظوں میں جس زبان کے وسیلے سے ہندو۔۔۔ اور مسلمان ایک دوسرے کی بات سمجھ سکیں۔ چنانچہ رفتہ رفتہ ایک ایسی زبان وجود میں آگئی، جو پہلے ہندوی، پھر ریختہ اور آخر میں اردو کہلائی۔ یہ زبان دراصل ہندوستان کی علاقائی زبانوں اور عربی فارسی ترکی کے میل جول اور اخذ و قبول سے وجود میں آئی تھی۔ اس سلسلے میں سید احمد علی یکتا کا بیان ہے۔

"زبان ہندی، ہندوستان کے باشندوں سے منسوب کی جاتی ہے۔ ہندوستان ایک وسیع ملک ہے۔ مشرق سے مغرب تک عرض میں وہ ڈھاکہ

سے قندھار تک پھیلا ہوا ہے چنانچہ کشمیر بھی انہی حدود میں
آجاتا ہے۔ اس ملک کے صوبوں کی وضع، قطع قوموں اور باشندوں
کی کثرت کی وجہ سے یہاں بھانت بھانت کی زبانیں بولی جاتی ہیں
اس سبب سے ہر صوبے اور بلاد کے لہجے، اور قوم اور فریق کے محاوروں
میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر علاقے کی زبان دوسرے
علاقے میں "بھاکا" کہلاتی ہے۔ لہٰذا بنگال کی زبان کو بنگالی اور پنجاب
کے باشندوں کی زبان کو پنجابی اور دکن کے ساکنوں کی زبان کو دکنی
کہتے ہیں۔ اردو، وہ زبان کہلاتی ہے، جو پنجابی، میواتی، برج یہ وہ
زبانیں تھیں جو دہلی کے قرب وجوار کے اضلاع میں مروج تھیں، اور
عربی، فارسی، اور دوسری متداول زبانوں کے اشتراک و اختلاط
سے وجود میں آئی۔ ہندوستان کی مختلف زبانوں کے عناصر اور
خصائص اردو زبان میں پائے جاتے ہیں۔"

اس کے بعد یحییٰ نے اردو زبان کے تدریجی ارتقاء کے اسباب وعلل تفصیل
سے بیان کئے ہیں۔ اسی طرح انشاء نے لکھا ہے کہ دہلی کے خوش زبانوں نے متفق
ہو کر متعدد زبانوں سے اچھے اچھے لفظ نکالے، اور بعض عبارتوں اور الفاظ میں
تصرف کر کے دوسری زبانوں سے الگ ایک زبان پیدا کی جس کا نام اردو رکھا۔
اردو زبان کئی زبانوں سے مل کر بنی ہے جیسے عربی، فارسی، ترکی، پنجابی، اور برج بھاشا
وغیرہ، انشاء نے ایک اقتباس کے ذریعے ان زبانوں کی نشان دہی کی ہے، جن سے
اردو میں الفاظ اور محاورے اخذ کئے گئے تھے۔

اوائل میں یہ زبان صرف روزمرہ کی گفت وشنید میں مستعمل رہی، شدہ شدہ

جب یہ مقامی ادب کی تعمیر میں بھی استعمال ہونے لگی، تو اس نے ملکی اور ادبی زبان کی حیثیت اختیار کرلی۔ اب مقامی اثرات و تصوّرات اور تشبیہات و استعارات بھی اس میں نمایاں ہونے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور کے ادب میں، جو کم و بیش صرف نظم پر مشتمل تھا، ایہام کا غلبہ ہے۔ صفِ اول کے شعراء کا کلام اگر بغور دیکھا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مقامی زبانوں، محاوروں، روزمرّہ، استعاروں، تشبیہوں، اور تلمیحات کی گہری چھاپ ہے۔

اُردو شاعری کی ابتداء دکن میں بیجاپور اور گولکنڈہ کے سلاطین کی سرپرستی میں ہوئی۔ اِن شاعروں میں میراں جی شمس العشاق، شاہ برہان الدین جانم، سید میراں ہاشمی، محمد نصرت نصرتی، محمد قلی قطب شاہ معانی، وجہی حسن شوقی، عبداللہ قطب شاہ، عبداللہ غواصی، ابن نشاطی، ابوالحسن تاناشاہ، قاضی محمود بحری اشرف اور ولی قابلِ ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر ولی دکھنی کو سیر و سیاحت سے بڑی دلچسپی تھی۔ چنانچہ وہ دو مرتبہ دلّی آئے۔ کچھ تذکرہ نگاروں کا خیال ہے کہ پہلی مرتبہ وہ اورنگ زیب کے دورِ حکومت میں آئے اور شاہ گلشن کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور اپنے کچھ اشعار انھیں سنائے۔ اس پر شاہ گلشن نے ولی سے کہا۔

"یہ تمام فارسی کے مضامین جو بیکار پڑے ہیں، اپنے ریختہ میں ان کو منتقل کردو تمہارا کون محاسبہ کرے گا۔"

ولی نے اس مشورے پر عمل کیا اور فارسی مضامین کو ریختہ میں ادا کرنے کی کوشش کی اور انھیں اس میں بڑی حد تک کامیابی حاصل ہوئی۔ اس کے بعد ولی ۱۷۲۱ء یا ۱۷۲۲ء میں دوسری مرتبہ دلّی آئے اور اس بار اپنا دیوان بھی ساتھ لائے۔ جب ان کے کلام کا چرچا ہوا اور وہ ادبی مجلسوں میں پڑھا گیا تو

دیکھتے ہی دیکھتے دتی میں متعدد باکمال ریختہ گو شعراء پیدا ہو گئے، اور اردو شاعری نے رفتہ رفتہ فارسی کا مقام حاصل کرلیا۔ میر بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں۔ کہ انہوں نے ریختہ گوئی ولی کے نقشِ قدم پر چل کر اپنائی تھی۔ فرماتے ہیں۔

خوگر نہیں ہم یوں ہی، کچھ ریختہ گوئی کے
معشوق جو اپنا تھا، باشندہ دکن کا تھا

مصحفی کہتے ہیں:۔
ریختہ گوئی کی بنیاد ولی نے ڈالی
بعد ازاں خلق کو مرزا سے ہے اور میر سے فیض

لیکن خان آرزو اور مرزا مظہر جان جاناں جیسے بلند پایہ فارسی گو شعراء ہنوز اس زبان کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے تھے اور فارسی ہی کو معراجِ فن جانتے تھے۔

قائم چاند پوری نے بھی اپنے ایک شعر میں اس بات کا اظہار کیا ہے کہ ریختہ قابلِ اعتنا نہ تھی، لیکن دتی کے شاعروں نے اس کو پایۂ مقبولیت تک پہونچا دیا۔

قائم! میں غزل طور کیا، ریختہ ورنہ
اک بات لچر سی بزبانِ دکنی تھی

مقامی عناصر کے گہرے اثر سے اس عہد کے ممتاز شاعروں کے کلام میں ایہام کا رنگ پیدا ہو گیا۔ آبرو کی ایک غزل بطور نمونہ پیش کی جاتی ہے۔

عشق میں ہندو ترک کا کچھ نہیں ہے بیوڑا
یہاں موند ایں سدہ گیا، آزاد ہو خواہ سیوڑا
کیونکہ اب رم کر سکو گے ہم سیں تم، اے من ہرن!
اب تو ہم نیں ستم سیتی باندھا ہے اپنا جیوڑا

آس من کی پوجتا ہے خال تجھ ابرو میں بیٹھ
اس سیہ کافرنے مسجد کوں کیا ڈیوڑھا

تجھ گلی کوں لے چلی ہے اشک انکھیاں سیں نگاہ
جس طرح نلوے کوں لے جاتا ہے کوئی بیوڑا

آبرو، جب وصف تیرے خلق خوبی کو لکھے
تب صفا برگ سخن ہو جا قلم ہو کیوڑا

ہندی زبان اور اس کے ماحول کا اثر اٹھارہ ویں صدی کے نصف اول تک بڑے شد ومد سے برقرار رہا، اس بات کا اعتراف خود شاہ حاتم نے بھی کیا ہے انھوں نے اپنے مجموعۂ کلام سے وہ حصّہ جو ایہام پر مشتمل تھا۔ خارج کر کے ایک نیا دیوان ترتیب دیا اور اس کا نام دیوان زادہ رکھا۔ اس سلسلے میں شاہ حاتم نے آبرو کا ایک قول بھی نقل کیا ہے۔

وقت جن کا ریختے کی شاعری میں صرف ہے
ان سبھی کہتا ہوں، بو جھو حرف میرا ژرف ہے

وہ جو لاوے ریختے میں فارسی کے فعل و حرف
لغو ہیں گے فعل، اس کے ریختے میں حرف ہے

کچھ زمانے کے بعد عوام و خواص اور شاعروں میں ایہام گوئی سے بیزاری پیدا ہونے لگی۔ یہ بات قدرتی تھی کیوں کہ ایہام کی وجہ سے سامعین اشعار سے پوری طرح سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے تھے۔ اس کا ردِ عمل یہ ہوا کہ مرزا مظہر جان جاناں، شاہ حاتم، میر، سودا، اور خواجہ میر درد جیسے شاعروں نے ریختہ سے ہندی کے ثقیل لفظوں کو نکالنا شروع کر دیا اور ان کی جگہ عام فہم فارسی ترکیبیں اور

استعارے استعمال کرنے لگے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہ مبارک آبرو، محمد شاکر ناجی، اشرف علیخاں پیام، غلام مصطفےٰ خاں یک رنگ وغیرہ کے بعد متوسط طبقہ کے شعرا میں ایہام گوئی کا رواج نہ رہا اور اس دور کے شاعروں نے اس زبان سے ہندی کے ثقیل اور غیر متداول الفاظ نکال کر اسے قابلِ اعتنا بنا دیا، جس سے اس زبان میں شاعری کرنا "فنِ شریف" سمجھا جانے لگا۔ میر، میرزا، میر حسن دہلوی، خواجہ میر درد، مصحفی، قائم اور جرأت نے زبانِ ریختہ کو پروان چڑھانے میں قابلِ ستائش خدمات انجام دیں۔ ان شاعروں نے خود اپنی ان خدمات کا اپنے اشعار میں ذکر کیا ہے۔

میر — دل کس طرح نہ کھینچیں اشعار ریختہ کے / بہتر کیا ہے میں نے اس عیب کو ہنر سے

مصحفی۔ — مصحفی! دوں میں جہاں ریختہ گوئی کو رواج / قدر شیرازی کی ہو واں نہ صفاہانی کی

مہجور۔ — میر و سودا و حسن، مصحفی، درد اور قائم / ریختہ گوئی میں بیشک یہ نمودار ہیں سب

لیکن استادی میں جرأت کی کہوں کیا مہجور / کچھ عجب طرز کے دیوان میں اشعار ہیں سب

ایہام گوئی کا اثر زائل ہونے کے بعد اردو شاعری کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اب ہر شخص اپنی زبان میں فطری جذبات کا بآسانی اظہار کر سکتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ اٹھارویں صدی میں سیکڑوں شاعر عالمِ وجود میں آئے اور اس سبب سے فارسی کا رواج اٹھ گیا۔ ویسے بھی فارسی عوام کی زبان نہ تھی، یہ صرف اعلیٰ اور متوسط طبقے کی ادبی اور علمی زبان تھی۔

اس عہد کے اردو گو شعرا نے فارسی کے زوال کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً شاکر ناجی کہتے ہیں۔

بلندی سن کے ناجی! ریختے کی
ہوا ہے پست شہرہ فارسی کا

حضرت شاہ مرادنے اردو زبان کی عام مقبولیت پر ایک قصیدہ لکھا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ اس زبان نے فارسی کی جگہ لے لی ہے۔ اور فارسی زبان پھیکی پڑ گئی ہے اور اس کا بازار سرد ہو گیا ہے۔

وہ اردو کیا ہے، یہ ہندی زباں ہے
کہ جس کا قائل اب سارا جہاں ہے
کلام اب تجھ سے، ہی ہندی زباں میں
کروں، شہرت ہو تا سارے جہاں میں
کہ اب وسعت میں اس کی سب سخنداں
سمندِ طبع کو کرتے ہیں جولاں
لطافت یہ نکالی ہے اسی میں
کہ فرماتے ہیں کچھ فارسی میں
اسی کا شہرہ اب ہو جائے سب تک
یہاں سے تا بایران، بل عرب تک

قائم

قائم! جو کہے ہیں فارسی یار
اس سے تو یہ ریختہ بہتر ہے

قاسم:

ہے وہ زبان حضرتِ دہلی کی ان دنوں
دو چار شعر پہنچیں اگر اصفہان میں
قربان روم بائیں سخن نغزِ دوستاں
صائب سا خوش زباں کہے اپنی زبان میں

مصحفی:- فارسی اب ہوگئی ہے ننگ اس کی اس طرح
فارسی کا ننگ تھا جیسے قرانِ ریختہ
چاند تارے کا دوپٹہ میں دیا اس کو پنہا
ورنہ اس زینت سے کب تھا آسمان ریختہ
رفتہ رفتہ ہاں اس کا اور عالم ہو گیا
نظم سے اپنا گرا نظم بیان ریختہ
مصحفی! فارسی کو طاق پہ رکھ
اب اشعارِ ہندی کا رواج

نظیر:- دل کو خوباں سے مگر ریختے کہہ کہہ کے نظیر
کوئی دن ہم نے بھی خوب سماں باندھ لیا

فارسی کا رواج اٹھنے اور اردو شاعری کے شروع ہونے کا ایک یہ بھی نتیجہ نکلا کہ ہر طبقے اور پیشے کے لوگوں نے شاعری اختیار کر لی۔ مثلاً عاصی "تاریخ، شمشیر شناسی اور داستاں گوئی میں قدرت رکھتا تھا"۔ رائے پریم ناتھ "خطاطِ بے نظیر" آگاہ "بوسیلہ قصہ خوانی بسری برد"، میر شیر علی افسوس "توپخانہ میں داروغہ تھا"۔ حشمت "سپاہی پیشہ"، سجاد "در لطیفہ گویان" شوق "مرد سپاہی پیشہ"۔ فغاں، لطائف و ظرائف او مشہور است۔ گریاں "سپاہی پیشہ" ان شاعروں نے اپنی دلچسپی اور فطری رجحان کے مطابق اردو شاعری میں وسعت پیدا کی۔ اور مقامی موضوعات کا اضافہ کیا لیکن اس کا غیر صحت مند نتیجہ یہ بھی نکلا کہ اردو شاعری کا معیار گر گیا۔ اس دور کے بلند پایہ شاعروں نے اس بات کا شکوہ اور گلہ بھی کیا ہے۔ جعفر علی حسرت نے دہلی کے شعری معیاروں کی تباہی کا مرثیہ لکھا ہے۔ اس طرح جراءت نے بھی اپنے مخمس "در ہجو"

اور مصحفی نے معرکۂ انشاء والے اشعار میں معیارِ شاعری کے پست ہو جانے کی شکایت کی ہے۔ اس سلسلے میں محمود خاں شیرانی کا بیان قابل ذکر ہے۔

"درحقیقت اردو شاعری فارسی کا پرتو ہے۔ فارسی کے تمام قواعد و ضوابط عروضی و اقسام شعر کو اس میں منتقل کر لیا گیا۔ وہی بحریں، وہی ردیف وہی قافیہ کی پابندی، وہی خیالات و جذبات، صنائع و بدائع تشبیہات استعارات، و تلمیحات، وغیرہ، لیکن پنجاب کی نظموں کے کئی امور مختلف ہیں۔ اول تو ان کی بحریں زیادہ تر مقامی ہیں، ——————

—————— دوسرے ان میں اگرچہ ردیف کی پابندی کی جاتی ہے۔ لیکن قافیہ لانا لازم بالا ملزوم مان لیا گیا ہے۔ پھر وہ جذبات میں فارسی سے مختلف ہے۔ ہندی میں عاشق اکثر عورت ہوتی ہے۔ ان نظموں میں بھی یہی خصوصیت موجود ہے وہ فارسی صنائع و بدائع و تشبیہات سے بالکل عاری ہے اور اس شاعری کا مدار ایہام پر نہیں ہے"

حضرت غلام قادر شاہ (متوفی ۱۷۶۱ء) کی مثنوی، رمز العاشقین کا وزن عروضی خالص ہندی ہے۔ مجملاً اردو زبان اور اردو شاعری ہندوستانی تہذیب یہاں کی متنوع فضا اور ماحول میں پروان چڑھی اور اس کا گہرا اثر قبول کرتی رہی مقامی مضامین کے ادا کرنے کے لئے اردو شاعری نے سنسکرت اور ہندی کے بعض اصناف کو بھی اپنا لیا۔ مثلاً سراپا نگاری یعنی سر سے پاؤں تک جسمانی اعضا کی قلمی تصویر کھینچنا۔ سراپا نگاری کا فارسی میں اس لئے فقدان تھا کہ وہاں محبوب امرد ہوتا تھا اس لئے سراپا نگاری کے لئے میدان وسیع نہ تھا۔ اس کے برعکس ہندوستانی شاعری میں محبوب عورت تھی، اس بنا پر سراپا کے بیان کے لئے وسیع میدان دستیاب ہوتا تھا

اردو شاعری میں سراپا نگاری کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ سراپا نگاری کا غزل پر کتنا اثر تھا، اس کے لیے محسن علی محسن لکھنوی کا تذکرہ "سراپا سخن" دیکھنا کافی ہوگا۔ تذکرہ نگار نے شعرائے اردو کی ایسی غزلیں سراپا کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دی ہیں جن میں محبوب کے اعضائے جسمانی کا وصف بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے یہاں طویل مثالیں پیش کرنا غیر ضروری ہے۔ صرف ابتدائی دور کے ایک شاعر فائز دہلوی کے کلام سے چند اشعار دیئے جاتے ہیں۔

"در وصف بھنگیڑن درگاہ قطب صاحبؒ" میں فائز نے بھنگیڑن کا حلیہ اور سراپا یوں بیان کیا ہے۔

ایک دیکھی بھنگیڑن دلربا	من ہرن، کنچن، برن حور لقا
اپچھرا اندر کی سوں تھی خوب تر	حسن اس کا تھا پری سوں بیشتر
دو بھواں تیغ جنوبی ستی دراز	ہوتے صد محمود دُر مکھ دیکھ ایاز
تھیں انیند بن آنکھیں اسکی دلفریب	جس کے دیکھے دل سے جاتا تھا شکیب
ناک اس کی تھی کلی سوں خوب تر	صاف درپن سوں تھا دُر مکھ بیشتر
دو اَدھر تھے اس کے جیوں یاقوت لال	گل ہوا اس غنچہ لب کے آگے لال!
دانت اس کے تھے لسبی درِ یتیم	لعل گرتے بات میں دو لب دو نیم

شاہ حاتم نے محبوب کے جسم کے ۳۳ اعضا کی تعریف کی ہے اثر دہلوی نے اپنی خواب و خیال مثنوی میں محبوب کا مفصل سراپا بیان کیا ہے۔ میر حسن دہلوی نے مثنوی بدر منیر میں، مصحفی نے مثنوی جذبۂ عشق "میں جوہری کی بیوی کا سراپا، جرات نے" در وصف سراپائے معشوق" میں، انشا نے اپنی مثنوی "ابتدائی کلام در تمہید شکایت زمانۂ فرجام" میں محبوب کا سراپا بیان کیا ہے۔ قدرت اللہ قاسم نے اپنی ایک

مثنوی میں محبوب کے سراپا کے بیان میں ۵۴ اعضا کی تعریف و توصیف میں اشعار کہے ہیں۔ رنگین کی مثنوی "ساقی نامہ" اسی قبیل سے ہے۔ واجد علی شاہ اختر نے "مثنوی گنا" میں گنا کسبی کے حسن سراپا خوب پیش کیا ہے۔ نواب مرزا شوق کی "بہارِ عشق" کا بھی یہی حال ہے۔ انشاء نے ایک حکایت میں ایک رنڈی کی کردار نگاری کی ہے۔ ان کا بیان فحش اور ابتذال سے پُر ہے۔ ان کے علاوہ مثنوی "عشق راجا و چیری" "کارستان الفت" مثنوی "حسن و عشق" یا خواجہ حسن بخشی" راسخ کی مثنوی "گنجینۂ حسن" سراپا نگاری کے لیے قابل ذکر ہیں۔

ان مثنویوں میں فراق کی کیفیت، مثلاً میر حسن نے بےنظیر کی جدائی میں بدر منیر کی جو تصویر پیش کی ہے، وہ ہندی ادب میں برہ ورنن (बरहवनन) سے مماثلت رکھتی ہے۔ برج بھاشا میں کرشن کے ہجر میں گوپیوں کے فراق کا بیان اسی انداز میں پایا جاتا ہے۔ ہندی میں برہ ورنن یا بیانِ فراق کو سال کے بارہ مہینوں کی علیت سے کیفیات میں تقسیم کر دیا گیا تھا، جیسا کہ جائسی نے پدماوت میں کیا ہے۔ اس سے اردو میں بھی "بارہ ماسہ" کا رواج ہو گیا۔ اس کا تفصیلی بیان آگے آئے گا۔ اب مثنوی بدر منیر کا یہ مقام دیکھیے۔

گئے اس پہ جب دن کئی اور بھی | بگڑنے لگے پھر تو کچھ طور بھی
دِوانی سی ہر طرف پھرنے لگی | درختوں میں جاجا کے گرنے لگی
ٹھہرنے لگا جاں میں اضطراب | لگی دیکھنے وحشت آلودہ خواب
تپِ ہجر گھر میں کرنے لگی | دُرِ اشک سے چشم بھرنے لگی
خفا زندگی سے وہ ہونے لگی | بہانے سے جاجا کے سونے لگی
تپِ غم کی شدت سے پھر کانپ کانپ | اکیلی لگی رونے منھ ڈھانپ ڈھانپ

وغیرہ

جوگن اور نہارن کا سراپا

میر حسن دہلوی:۔

پہن سیلی اور گیروا اوڑھ کھیس چلی بن کے صحرا کو جوگن کا بھیس

کئی سیر موتی جلا راکھ کو بھبھوت اپنے تن پر ملا سر بسر

پہن ایک لہنگا زری باف کا وہ پردہ سا کر اس تنِ صاف کا

فائز دہلوی نے "تعریف جوگن" کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے۔ اس میں بنارس وغیرہ کی کسی جوگن کا سراپا اور حلیہ بیان کیا ہے۔

تن چڑھا راکھ گل میں لٹ سیلی قمری اس سرو کی ہے اک چیلی

مور اس داغ کا پہن کنٹھا نٹوا اس بزم کا ہے کنونٹا

کویل اس عشق پیچ سے بیراگ لوک سنگی بجا کے گاتی راگ

یکرو:۔

جوگی کا بھیس بن کر داسن کی بھیک کل میں پگ میں پڑے ہیں چھالے بر میں مرگ چھالا

مصحفی:۔

کیا ہے خوش حال انہوں کا جو ترے کوچے میں

خاک پنڈے پہ ملے بیٹھے ہیں آسن مارے

نظیر اکبر آبادی نے جوگن کے سراپا اور جوگ کے بیان میں ایک پوری نظم لکھی ہے ایک قطعہ پیش کیا جاتا ہے۔

جا کے متھرا میں رہی اور بڑا پوجا تجھکو

کاشی میں بیٹھ رہی، لیک نہ پایا تجھکو

گنگا اور جمنا کے تیر تھ پہ بھی مانگا تجھکو
کونسی جا تھی کہ جس جا پہ نہ ڈھونڈا تجھکو
پورب اور پچھم و اُتر سے لگا تا بہ دکن

تعریف پنگھٹ:-

فائز دہلوی نے پنگھٹ" در وصف تنبولن" تعریف نہان نگمبود میں عورتوں کا سراپا بیان کیا ہے۔ مسلمان عورتیں چوں کہ پردے میں رہتی تھیں اس لئے ان کا سراپا بیان کرنا ممکن نہ تھا۔ البتہ لکھنؤ کے شعراء نے مسلمان عورتوں کا سراپا بیان کیاہے کیونکہ فیض آباد اور لکھنؤ کے عیش پرست سماج اور ماحول میں عورتوں سے عشق کرنے اور انھیں نزدیک سے دیکھنے کے اچھے خاصے مواقع فراہم تھے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ طبقہ اول اور طبقۂ دوم کے شاعروں میں سراپا نگاری کا موضوع صرف ہندو عورتیں تھیں۔ اگرچہ ان میں پردہ ضرور تھا لیکن انھیں باہر نکلنے کے سینکڑوں مواقع حاصل تھے۔ مثلاً گنگا اشنان تیج، سلونوں، میلے ٹھیلے وغیرہ۔ اس کے علاوہ پنگھٹ کا بیان بھی شاعری کا ایک پسندیدہ موضوع بن گیا۔ اس لئے کہ دیہات و قصبات کی زندگی میں آج بھی پنگھٹ پر عورتوں کا ہجوم ہوتا ہے اور اس منظر میں فطری دلکشی ہوتی ہے۔

تعریف ہولی کی نظم میں بھی ہندو عورتوں کا سراپا بیان کیا گیا ہے۔ ایک جگہ سودا نے دہلی کے قرب و جوار کے دیہاتوں کے پنگھٹوں کا ذکر کیا ہے۔

رکھیں تھے سیر کو پنگھٹ کے گرد کے دیہات
کہ لب جہاں کے تھے پنہاریوں کے آبحیات
اور ان درختوں کی وے چھائیں وے گھنے سے پات
نہ وے درخت ہیں اب واں نہ آدمی کی ذات
کوئیں ہیں مردے پڑے ہیں نہ ریسمان ہے نہ ڈول

تنبولن:- پان ہندوستانی تہذیب کا ایک اہم جزو ہے۔ جشن، تہوار اور دوسری سماجی تقریبات کے موقع پر مہمانوں کی خاطر تواضع پان سے کی جاتی تھی۔ بازاروں میں پنواڑیوں کی دکانیں ہوتی تھیں۔ فائز نے تعریف تنبولن کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے۔

قزلباش خاں امیدؔ نے اپنے چند اشعار میں ایک برہمن لڑکی کا مجملاً سراپا بیان کیا ہے۔

تعریف نہان نگمبود، "صبح بنارس" اس لئے مشہور ہے کہ صبح سویرے وہاں کے ہندو باشندے گنگا ندی میں اشنان کرتے ہیں، اور سڑکوں پر لوگ قطار در قطار گنگا کی طرف جاتے نظر آتے ہیں۔ یہ منظر بڑا دلکش ہوتا ہے۔ اس طرح دلّی اور آگرے میں بھی جمنا میں اشنان کے لئے عورت اور مرد جاتے تھے۔ صبح سویرے لوگوں کی جمنا کے لئے آمد و رفت اور اشنان کے موقع پر گھاٹوں کے منظر میں عجیب دلکشی ہوتی تھی۔ ہمارے شاعر بھی اِن مناظر سے متاثر ہوئے اور انہوں نے عورتوں کے غسل کے مناظر کو منظوم پیش کیا ہے۔ فائز دہلوی نے ایک پوری نظم اس موضوع پر لکھی ہے۔

کھڑے گھاٹ پر ہیں لبسی سیمبر — خجل ان کے مکھ سے سورج اور چندر
پری سی نظر میں ہیں کھترانیاں — صباحت کے اقلیم کی رانیاں
ہے اندر کی مانو سبھا جلوہ گر — کہ ہر نار دستی ہے رمبھا سُوں ورَ
کمر پر جو پڑے ہیں سب موے سر — اُناں بیچ مل جائے موئے کمر!
دو دم غابیاں سی کلولیاں کریں — مل آپس میں ہنس ہنس ٹھٹھولیاں کریں

مصحفی کے ہاں بھی دلّی کے نگمبود گھاٹ، جمنا اشنان، میلے میں میواتی عورتوں کے ہجوم اور بیل کے کڑے کی کھترانیوں کا ذکر ملتا ہے۔

تختۂ آبِ چمن کیوں نہ نظر آئے سپاٹ
یاد آئے مجھے جس دم وہ نگمبود کا گھاٹ

دلّی کی آرزو میں، میں روتا ہوں مصحفی
یاد آئے ہے وہ مجھکو نگمبود کا جو گھاٹ

بارہ ماسہ (دوازدہ ماہہ) اردو، پنجابی اور ہندی میں بارہ ماسوں کا بکثرت رواج پایا جاتا تھا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ صنف کس طرح وجود میں آئی۔ ہندی میں سب سے قدیم بارہ ماسہ کبیر داس سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ہندی کے بارہ ماسوں میں بالعموم ایک فراق زدہ عورت کی کہانی بیان کی جاتی ہے، جو خود اپنے فراق کی داستانِ الم حسرتناک انداز میں سناتی ہے۔ خواجہ سعد مسعود سلمان کے ہاں دوازدہ ماسہ صرف مدحیہ ہے۔ اور مہینے کی خوشگواری کا ذکر کرکے شراب کی دعوت دیتا ہے۔ اس شہور یہ میں ان کا ممدوح شاہ ارسلان بن مسعود (متوفی ۵۱۲ھ) ہے۔ ہر مہینے کی غزل کی بحر مختلف ہے۔ چونکہ "برہ ورنن" ہندی میں موجود ہے اس سے گمان ہوتا ہے کہ بارہ ماسہ کی صنف غالباً ہندوستان کے زیر اثر اردو شاعری میں آئی۔

محمد افضل جھنجھانوی یا پانی پتی نے ایک دوازدہ ماسہ یا بکٹ کہانی اردو میں نظم کی تھی۔ یہ بکٹ کہانی درحقیقت بارہ ماسہ یا دوازدہ ماسہ ہے۔ جس میں ایک فراق زدہ عورت اپنے خاوند کی جدائی کی داستانِ الم پر ہندی مہینے کے عنوان کے ذیل بڑے دلگداز پیرائے میں سناتی ہے۔ اس کی زبان دکنی سے بہت مختلف اور صاف ہے۔ محمد افضل کی بکٹ کہانی کا ہم نے مثنویوں کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔ اس لئے یہاں صرف دوسرے بارہ ماسوں کا ذکر کریں گے۔

نول کشور پریس سے "مجموعہ بارہ ماسہ" کے نام سے ایک کتاب چھپی تھی۔

جس میں رباب، مقصود، خیر انشاہ اور بلینی مادھو وغیرہ کے بارہ ماسے یکجا کر دیئے گئے ہیں۔ ہندی مہینوں کا آغاز چیت کے مہینے سے ہوتا ہے۔ لیکن بارہ ماسوں میں یہ ترتیب بدلی ہوئی ہے۔ پہلا بارہ ماسہ ماہ اساڑھ سے شروع ہوتا ہے۔

ماہ اساڑھ:۔ پیا بن کان کے چھلّے اوڑا دیں
لگا اندر کا تو بجنے نقارہ قرار و ہوش برہمن کا سدھارا

ماہ ساون:۔

سکھی گھر گھر سبھے جھولیں ہنڈولے برہنی رات دوں جھکّی ہے ڈولے
سلونوں خلق ساری سب منایا مرا بالم نہ آیا، پیر نہ آیا

ماہ کاتک:۔

جو پہنچا ہے دسہرہ جگ میں آئے چلیں سکھیاں سبھی تیرتھ نہائے
سبھے ننس کھیل کے پوجا چڑھاوا دسہرے نے ادھک ہم کو رواوا
لگا کاتک یوں رت سدی آئی بناویں لوگ سب تو شنک مٹھائی
دیوالی کا جلا سب جگہ دیا ہے! جگر داغوں سے ہیں روشن کیا ہے
چلیں سکھیاں سبھی گنگا نہانے پیا کے ساتھ رت کاتک منانے

ماہ ماگھ:۔

سجانوں کونسا دلیسا بھوے کنہیا! کہ تا گر آئے کے پوجے بنتا
سبھی مل مل سکھی! سب گیت گاویں پیا سنگھ پھول کے گجرے بناویں

پڑی ہے گی یہاں اب دھوم گھر گھر بسنتی پوشیں ہیں سب ناریاں پھر
سکھی بن بن کے نکلیں اپنے گھر سوں لیے ہاتھوں میں بالی پھول سرسوں

ماہ سہاگن :-

سنگار ابھرن سہلیوں نے جو منائے　　مجیرے جھانجھ، اور مردنگ بجائے
لگیں گاویں جو گھر سب سہیلیں　　سجن کے ساتھ ہو کر پھاگ کھیلیں

پیا سے پھاگ کھیلیں ناریاں سب　　اوڑادیں رنگ اور پچکاریاں سب
کوئی گاوے، سکھی، کوئی بجاوے　　پیا بن، آہ! مجھکو کچھ نہ بھاوے

ماہ چیت :-

دیا بھمن کو میں نے دان ٹیکا　　گرہن چھوٹا نہ مجھ برہن کے جی کا
ملاوے ما ہے میرا سپاہی　　چڑھاؤں قبر پر تیرے سہاتے
پیا اپنے کا درشن اب جو پاؤں　　تیری درگاہ پر چادر چڑھاؤں

محمد شاہ بادشاہ ہندی میں شاعر کہتا تھا اور اس کا لکھا ایک بارہ ماسہ بھی پایا جاتا ہے۔ بہادر شاہ ظفر کے کلیات میں بھی ایک نظم "ورہ ورنن" میں ملتی ہے جس کے دو شعر یہ ہیں۔

بیم اگن نت موہے جرادے، پیا کا بھید کہوں کا سے
پی ہو پاس تو جی ہو ٹھنڈھا، اپنی بتپا کہوں وا سے
من کے اندر، پیا قلندر تیرے ظفر! وہ آن بسا
کام پڑو جب واسوں تھا، او کام رہا کیا دنیا سے

میلے ٹھیلے

اردو ادب میں ہندوستان کے میلوں ٹھیلوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔ ان میں سے بعض کسی خاص طبقے سے تعلق رکھتے تھے، کچھ علاقائی تھے اور بعض ایسے بھی تھے جو ہر جگہ مقبول تھے۔ اور لوگ اِن میں شرکت کے لئے بلالحاظِ مذہب و ملت دور دراز کا سفر طے کرکے کشاں کشاں چلے آتے تھے۔ بعض میلے خالص مذہبی تھے اور بعضے قومی۔ کچھ کا تعلق تاریخی واقعات سے تھا اور بعض ہندوستان کے کسی بزرگ صوفی یا عظیم ہستی کی یاد میں منائے جاتے تھے۔ شمالی ہندوستان کے ہر علاقے میں مقامی میلے ہوتے تھے، لیکن دہلی، آگرہ اور اودھ کے اضلاع خاص طور سے ان میلوں ٹھیلوں کے بڑے مرکز تھے۔ سماجی نقطۂ نظر سے اٹھارہویں صدی کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس زمانے میں بزرگ صوفیوں کے مزاروں پر بڑی پابندی اور اہتمام سے عرس کے دوران میں میلے لگتے تھے۔ جہاں اہلِ حرفہ اپنی دکانیں لگاتے اور بازیگر وغیرہ لوگوں کو تفریح کا سامان مہیّا کرتے تھے۔

دہلی کے میلے:۔ دہلی کے میلوں ٹھیلوں کا بیان زیادہ تر فارسی ادب میں ملتا ہے۔ فارسی ادب کے سماجی پس منظر کا ذکر بعد میں کیا جائیگا۔ اُردو ادب میں ان کا ذکر خال خال پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ رہی ہوگی کہ محمد شاہ بادشاہ کے عہد سے دہلی میں سیاسی بدامنی اور معاشی تنگی کا دور شروع ہو گیا تھا۔ آئے دن ابدالی، مرہٹوں، جاٹوں کے حملے ہوتے رہتے تھے۔ یہاں کے ساکنوں کو ذہنی سکون حاصل نہیں تھا اور یہی وہ زمانہ ہے جب اُردو شاعری پروان چڑھ رہی تھی۔ دہلی کے عوام سیاسی بحران اور اقتصادی زبوں حالی کے گرداب میں پھنسے ہوئے تھے۔ اس لئے تفریحی

میلوں یا مشغلوں کے لئے نہ تو اُن کے پاس وقت تھا، نہ پیسا، اور نہ ہی انھیں
اِن میلوں ٹھیلوں میں دلکشی محسوس ہوتی تھی۔ دہلی میں بزرگانِ دین کے مزاروں پر
عرس کی مجالس ترتیب دی جاتی تھیں اور میلے بھی لگتے تھے۔ اٹھارہویں صدی میں
اہلِ شعروادب کے لئے مرزا بیدل کے عرس کا مجمع اور دہلی کے عوام کے لئے قدم شریف
کا میلہ خاص طور پر دلچسپی کا مرکز تھے۔ ان سماجی تقریبات کا اشاروں میں حوالہ تو ہر شاعر
کے کلام میں مل جل جاتا ہے۔ لیکن نظیر اکبر آبادی سے پہلے کسی نے ایسے میلوں یا تقریبات
کو براہِ راست شاعری کا موضوع نہیں بنایا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس دور کے معیارِ
شاعری میں اِن موضوعات کو ابتذال اور سوقیانہ پن سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ پھر بھی فائز
دہلوی کے دیوان میں ایک مختصر مثنوی "میلہ بہتہ" کے نام سے ملتی ہے۔

فائز دہلوی کی اس مثنوی کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ میلہ جسے "بہتے" یا
"بھتے" کا میلہ کہا جاتا تھا۔ لال قلعے کے مشرقی دیوار کے پار دریائے جمنا کے کنارے
لگتا تھا۔ میلے کا زمانہ آتا، تو شہر میں چہل پہل بڑھ جاتی تھی۔ خواتین رتھوں اور بہلیوں
میں سوار ہو کر میلے کا رُخ کرتیں۔ تمام پیشہ ور اور صنعت کار اپنا اپنا سامان لے کر فروخت
کرنے وہاں جاتے۔ دریا کے کنارے خیمے لگا دیئے جاتے اور دہلی کے بازاروں سے
دکاندار وہاں منتقل ہو جاتے، امرا بھی ہاتھیوں پر بیٹھ کر تماشا دیکھنے جاتے۔ ایک
طرف اہلِ نشاط کے ڈیرے ہوتے تھے۔ جہاں سے گھنگھرو کی جھنکار اور طبلے کی تھاپ
کی آوازیں آتی تھیں، دوسری طرف پھکیت، بھگت باز اور نٹ اپنے کرتب دکھاتے
بھنگ اور شراب کا دور دورہ بھی خوب ہوتا تھا۔ دہلی کے تمام "اذالے" اس میلے
میں مست ہو کر طرح طرح کی حرکتیں کرتے تھے۔ مالی ہار، گوندھ کر لے جاتے، شام کے
وقت اِن پھولوں کی مہک سے ساری فضا معطر ہو جاتی۔ جا بجا پان کی دکانیں لگی ہوتی

تھیں۔ مرغ بازی کے مقابلے ہوتے اور پہلوانوں کے اکھاڑے بھی سجتے۔ اس میلے میں دلی کے سارے ہی باشندے بلا تفریق شریک ہوتے تھے۔ چنانچہ فائز کہتا ہے۔

گبر، ترسا، ہنود، مسلم ساتھ   پھرتے بازار میں پکڑ کر ہاتھ

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اردو شاعری میں ابتدا ہی سے ہندوستانی معاشرتی زندگی کی تصویر کشی کا کیسا جاندار رجحان پایا جاتا تھا۔

میلہ سورج کنڈ بھاٹوں کی روایتوں کے مطابق یہ عالی شان تالاب اننگ پال کے پانچویں لڑکے سورج پال نے تعمیر کروایا تھا۔ یہ تقریباً ۶۷۶ھ/۶۸۶ء کا زمانہ ہوگا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں یہ تالاب بہت خستہ حالت میں تھا اور آجکل اس کی حالت پہلے سے بہتر ہوتی جا رہی ہے۔ لیکن دیکھنے سے اس کی عظمتِ ماضی کا یقین ہوتا ہے۔ یہ تالاب بہارپور اور لکڑپور نامی دو گاؤں کے درمیان دلّی کے پہاڑی میدان میں شہر سے کوئی بارہ میل دوری پر واقع ہے۔ یہاں بھادوں کی سدی چھٹ کو ہر سال ایک بڑا میلہ لگتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ تالاب کے جنوب مشرقی کونے پر اس زمانے میں ایک پرانا پیپل کا درخت تھا جس کی پوجا ہوتی تھی اور ناریل یا جو کچھ اور چڑھاوا چڑھتا تھا، وہ بہارپور اور لکڑپور کے برہمنوں کا حصّہ تھا۔ انیسویں صدی کے آخری زمانے میں اس میلے کی اہمیت گھٹ گئی اور اب میلہ بالکل معمولی پیمانے پر ہوتا ہے۔ آج کل یہ مقام سورج کنڈ کے نام سے مشہور ہے اور لوگ صرف سیر و تفریح کے لئے وہاں جاتے ہیں۔

بہادر شاہ ظفرؔ نے ایک شعر میں اس میلے کا ذکر کیا ہے۔

جمع سورج کنڈ پر ہندو ہوئے ہیں، اے ظفرؔ!
خال اس مہروش کے ہیں زنخداں پر کئی۔!

میلہ کیلاش دہلی میں جیون داس نامی ایک باغ تھا، اس میں کیلاش کا میلہ لگتا تھا۔ میلے کی تفصیل دستیاب نہیں ہوتی لیکن قیاس چاہتا ہے کہ دوسرے میلوں کی طرح اس میلے میں بھی چہل پہل اور گہما گہمی ہوتی ہوگی۔ عشاق اور تماشا بینوں کا مجمع ہوتا ہوگا اور اہل حرفہ کی دکانیں لگتی ہوں گی۔ پیر خاں کمترین نے اس میلے کا یوں ذکر کیا ہے:

چل تماشا دیکھ موہن دید ہے کیلاش کا　　گلرخوں سے کھل رہا ہے باغ جیون داس کا
پہن جامہ تاش کا، مینار پر اکبر کے بیٹھ　　جگمگاتا دیکھ تو بھی یہ دیا آکاس کا
کمترین! بندوں کی خاطر حق نے یہ برسات کی　　پھر بچھایا ہے زمیں پر فرش ڈوباگھاس کا

دریائے جمنا کے کنارے پر تیج تہوار کے موقع پر نہانوں کے میلے بھی لگتے تھے۔ ان کی تفصیل تو دستیاب نہیں ہوتی، لیکن اردو شاعری میں ان کے متعلق اشارے ضرور ملتے ہیں۔

ظفر: زلفوں پہ تیری آئینہ میں یہ گمان ہے　　دریا پہ ہندوؤں کا میلہ نہان کا

جھرنا قطب صاحب: حضرت قطب الدین بختیار کاکی کے مزار کے قریب کسی زمانے میں ایک جھرنا تھا، جسے قطب صاحب کا "جھرنا" کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ یہ بہت ہی دلکش، فرحت بخش، سرسبز و شاداب اور دلچسپ مقام تھا۔ شاکر ناجی نے اپنے ایک شعر میں اس کا ذکر کیا ہے

نہ بلبل اور پپیہے صرف اوس کے غم سیں ہیں نالاں
کہ ہر ایک اشک ناجی کا ہوا ہے قطب کا جھرنا

قطب صاحب کے جھرنے کے قریب بہت سے آموں کے درخت تھے، جو "امریاں" کے نام سے موسوم تھے۔ پھول والوں کی سیر کے موقع پر سیلانی جیوڑے یہاں جھولے ڈالتے اور پینگیں بڑھاتے تھے۔

میلہ گڈھ مکتیشر: اس میلے کا ذکر بالعموم دہلی کے میلوں کے ساتھ ہی کیا گیا ہے کیونکہ یہ علاقہ دہلی کے صوبہ کے حدود میں شامل تھا اس لئے ہم نے اس میلے کو دہلی کے میلوں کی فہرست میں شامل کر لیا ہے۔ فارسی ادب میں بھی اس میلے کا کئی جگہ ذکر ملتا ہے۔ گنگا ندی پر نہانوں کے زمانے میں اکثر میلے لگتے تھے اور دُور دُور سے ہندو اس مقام پر نہانے آتے تھے۔ منشی سنتری رام ماتھر کایستھ دہلوی کا بیان ہے کہ دیوالی کے بعد شہر دہلی میں گنگا جی کا میلہ بڑی دھوم دھام سے لگتا تھا۔ صدہا دکاندار اور تجارت پیشہ اپنا گراں بہا اسباب بیچنے وہاں لے جاتے تھے۔ شہروں کے رئیس بھی اپنے قبائل کے ساتھ گڈھ مکتیشر جاتے تھے۔ غرض لاکھوں کا مجمع ہوتا تھا۔ دہلی سے چالیس کوس مشرق کی جانب گنگا کے شمالی میدان میں یہ دکانیں لگتی تھیں۔ گڈھ کے شمال کی طرف دُور دُور تک میلہ کا وسیع گلزار نظر آتا تھا۔ ایک سمت دہلی، میرٹھ، آگرہ، علی گڑھ وغیرہ کے لوگوں کی بھیڑ، دوسری طرف بریلی، شاہ جہان پور، فرخ آباد، امروہہ وغیرہ کی جمعیت، لاکھوں نہنگے برابر قطار در قطار نظر آتے تھے۔ لوگ مذہبی رسوم بھی ادا کرتے اور سیر و تفریح بھی خوب دل کھول کر کرتے۔ منشی سنتری رام نے اس میلے پر چند شعر بھی کہے ہیں اور ایک مگرمچھ کے پانی کے نکلنے کا واقعہ بھی بیان کیا ہے۔

میں گنگا میں مصروفِ اشنان تھا — وہ حافظ حقیقی نگہبان تھا
مگر آگیا بہتا پانی کا زور — کرے جست میری طرف مثل کوہ
نکالا دہن تھک گیا جست کر — نظر آیا منہ اس کا جوں فیلِ نر
کرم اس کا دیکھو کہ بہ فرق تنگ — بچایا مجھے ازدہانِ نہنگ
نہ کیوں کر لکھوں ہیجنیں واقعات — نہ کیوں تر زباں ہو ز مدحِ صفات

پھول والوں کی سیر: انیسویں صدی کے نصف اواخر میں دہلی کا اہم ترین سماجی میلہ "پھول والوں کی سیر" تھا۔ اس میلے کو ہمارے بعض مصنفین نے ہندو مسلم یکجہتی کا مظہر بتایا ہے اس میلے کی ابتدا اکبر شاہ ثانی (۱۸۰۸ء مابعد) بن شاہ عالم ثانی (متوفی ۱۸۰۸ء) کے عہد میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ اکبر شاہ ثانی کے منچلے بیٹے مرزا جہانگیر ایک سنگین جرم میں ماخوذ ہو گئے تھے۔ انگریزوں نے شہزادے کو گرفتار کر کے الہ آباد کے قلعے میں نظر بند کر دیا تھا۔ شہزادے کی ماں نواب ممتاز محل نے منت مانی کہ اگر شہزادے کو رہائی ہوئی تو میں قطب صاحب کے مزار پر پھولوں کی مسہری یا چھپر کھٹ چڑھاؤں گی۔ انگریزوں نے بڑی منت سماجت کے بعد شہزادے کا قصور معاف کیا اور وہ الہ آباد سے واپس آیا۔ قلعہ معلیٰ میں منت پوری کرنے کے لئے دھوم دھام سے تیاریاں کی گئیں۔ بڑی شان و شوکت سے پھولوں کی چادر نکالی گئی۔ مسلمانوں نے درگاہ شریف پر اور ہندوؤں نے جوگ مایا نامی مندر پر پھولوں کے پنکھے چڑھائے۔ ہندوؤں کے پنکھوں کے جلوس میں مسلمانوں اور مسلمانوں کے جلوس میں ہندوؤں نے بڑی خوش دلی سے شرکت کی۔

قطب صاحب میں کئی دنوں تک میلہ لگا رہا۔ اس طرح اس میلے کی بنیاد پڑی۔

رفتہ رفتہ اس میلے نے دہلی والوں کی ایک اہم سالانہ تقریب کی حیثیت حاصل کرلی۔ سید احمد دہلوی کا بیان ہے کہ دہلی کے باشندوں میں پھول والوں کی سیر کے دن باقاعدہ تیوہاروں کی طرح لین دین کی رسمیں ہوتی تھیں سسرالی رشتوں میں سونے چاندی کی انگوٹھی، چھلّے، قطب صاحب کے پراٹھے، کھجلے، پنکھیاں، پنیر کی چکتیاں بھیجے جاتے تھے۔

بہادر شاہ ظفر کے عہد میں اس میلے کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ بادشاہ نے خود ۱۷ بند کا ایک مخمّس پنکھے کے فضائل میں کہا ہے جس میں جلوس کی شان و شوکت اور پنکھے کی دھوم اور برکت کی کیفیت بیان کی ہے۔

منشی سری رام نے چشم دید مشاہدات کی بنا پر اس میلے کا یوں ذکر کیا ہے

لکھوں اب حال سیرِ گلفروشاں — وہ امریوں کا جھولا، کیفِ بستاں
یہ پنکھے ہیں مسیحائے زمانہ — سرورِ مے ہیں لطفِ بادو باراں
عجب میلہ، پرستاں کا ہے عالم — رفیق اور ہر دو جانب مہ جبیناں
مزیّن پنکھ زرّیں و نگاریں — ہوائے روح بخش اعجاز ساماں
وہ جھرنا، حوض اور تالاب شمسی — زمیں پر مہر و مہ، انجم نمایاں
نفیری میں ملاروں کا سنانا — اسی پنکھے سے مہرولی ہے نازاں
گھٹا ساون اور بارانِ رحمت — وہ پنکھے سامنے ہوں، دل ہو شاداں
برب العالمیں، سکنائے دہلی — ملایک سے نہیں کم، شکر یزداں

اس کے بعد اس نے مہرولی، اس کے گرد و نواح اور میلے کی کیفیت اور لوگوں کی سرگرمیوں کا حال پوری تفصیل کے ساتھ قلم بند کیا ہے۔

دہلی میں ہندوؤں کے مذہبی میلوں میں میلہ کالکا، میلہ جنتر منتر، میلہ جوگ مایا، میلہ بھیروں، میلہ ہنومان، میلہ بوڑھی بابو کا، میلہ کالی پہاڑی، میلہ بدھو ماتا، میلہ کالی، میلہ کاتک اور بیساکھ، میلہ دسہرہ، میلہ تالاب شاہ جی، میلہ منادیبی، میلہ ماتا ببری، میلہ استھان شنبھو دیال، میلہ سرا ؤگیان، میلہ اگم ماتا، میلہ منگلادیوی، میلہ چھڑی ہائے جوالا، میلہ ماہ چیت، کوار، میلہ ساون کی پنچیں، میلہ بسنت پنچمی، میلہ سلونو، میلہ چھڑی ہائے ظاہر پیر بھی ہوتے تھے۔

لکھنؤ کے میلے

لکھنؤ کے متمول معاشرے کے لئے تفریحات کے مشاغل جزو زندگی بن چکی تھیں ان مشاغل میں اُن کے لئے حد درجہ کشش اور جاذبیت تھی۔ ہر میلے ٹھیلے کے موقع پر ہندو مسلمان ہزاروں لاکھوں کی تعداد میں یکجا جمع ہوتے، دوش بدوش سیر و تفریح کرتے۔ ہر نوچندی کو شاہ بینا کے مزار پر ہر طبقے کے لوگوں کا مجمع ہوتا تھا۔ قوالی اور رقص کی محفلیں منعقد ہوتی تھیں، دوسری طرف حضرت نوحؑ اور حضرت شیثؑ اور عباسؑ کی درگاہیں میلہ گاہ بن گئی تھیں۔ آخر الذکر درگاہ کو اس بنا پر زیادہ اہمیت حاصل تھی کہ نوابانِ اودھ شیعی عقائد کے پیرو تھے اور ان کی تقلید میں عوام و خواص بھی ان عقائد کی طرف مائل تھے۔ اس طرح اجودھیا میں سورج کنڈ کے تالاب پر ایک میلہ ہوتا تھا میر حسن دہلوی نے اپنی مثنوی گلزار ارم میں ان میلوں کا ذکر کیا ہے۔

لکھنؤ میں آٹھوں کا میلہ بھی ہوتا تھا۔ یہ میلہ اول ماہ چیت کی اشٹمی کو

(ہولی کے آٹھویں دن) راجا ٹکیت رائے کے تالاب پر منایا جاتا تھا۔ قریب ہی سیتلا دیوی کا مندر تھا۔ عقیدت مند یہاں چڑھاوا چڑھاتے تھے۔ میلے کے دن لوگ جوق درجوق جمع ہوتے تھے۔ ایسا لگتا تھا گویا سارا لکھنؤ امنڈ پڑا ہے۔ ثراب علی کاکوروی نے اپنی مثنوی "عاشق وصنم" میں اس میلے کی رنگینیوں کا نقشہ کھینچا ہے۔

عجب میلے کے دن عالم وہاں تھا   برائے سیر اک عالم وہاں تھا

انشا کے کلام میں کئی جگہ اس میلے کا ذکر ملتا ہے مثلاً

چلو آٹھویں کے میلے کی ذرا دید کریں ہم، ہے سیر کی جاگہ

دو نظمیں اس میلے پر ہیں، ایک نظم کا مطلع ہے۔

پھبن، اکڑ، چھب، نگاہ، سج، دھج، جمال، طرزِ خرام آٹھوں

نہ ہوویں اس بت کے گر پجاری، تو کیوں ہو میلے کا نام آٹھوں

ان میلوں کے موقعوں پر پجاریوں کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی تھی۔ وہی زائرین کی نذر و نیاز دیوی دیوتاؤں کی مورتیوں پر چڑھاتے تھے۔ بسا اوقات یہ پجاری اعلیٰ کردار کے نہیں ثابت ہوتے تھے۔ انشاؔ نے اپنے مخصوص انداز میں ان پجاریوں کے بارے میں شعر کہے ہیں۔

یہ جو مہنت بیٹھے ہیں رادھا کے کنڈ پر

اوتار بن کے گرتے ہیں پریوں کے جھنڈ پر

کچھ نہیں معلوم پوچھو کون سا میلہ ہے آج

جا تیاں ہیں جو کھچا کھچ ڈولیوں پر ڈولیاں

چھڑیوں کے میلے: شمالی ہندوستان میں شاہ مدار اور سالار مسعود غازی، یا بالے میاں ایسے بزرگ تھے کہ ہندو، مسلمان دونوں ان سے عقیدت رکھتے تھے اور انھیں اپنا مشکل کشا اور ہادی سمجھتے تھے۔ لوگ ان کے نام کے عَلَم یا لمبی لمبی چھڑیاں اٹھاتے اور جلوس کی شکل میں ان کے مزاروں پر لے جاتے۔ چھڑیوں کو رنگ برنگ کے کپڑوں اور کاغذوں سے بنایا جاتا تھا۔ اس زمانے میں دہلی اور قرب وجوار کے علاقوں سے شاہ مدار کی چھڑیاں اٹھتی تھیں۔ میر حسن دہلوی نے اپنی مثنوی گلزارِ ارم میں شاہ مدار کی چھڑیوں کا ذکر کیا ہے اور اس مثنوی میں ان چھڑیوں کا تذکرہ ہے جو ڈیگ (راجستھان) سے مکھن پور کے لئے روانہ ہوتی تھیں۔

یہ ہم پہلے ہی لکھ چکے ہیں کہ میر حسن نے دہلی سے فیض آباد کا سفر اُن مداریوں کے قافلے کے ساتھ کیا تھا۔

مکن پور کو چھڑی چلتی تھی واں سے ۔۔۔ اٹھے ہم ساتھ اس کے اس مکاں سے

انشاء اللہ خاں کے ہاں بھی اس موضوع پر اشعار ملتے ہیں

کھینچتا ہوں نعرۂ حق، کھیلتا دھمّال ہوں ۔۔۔ اے مرے سائیں! مدد، داتا! مدد، مولا مدد!

غازی میاں کے عقیدتمندوں میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے اور آج بھی ہیں۔ اور ایام عرس میں دُور دراز کا سفر طے کر کے اور سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے ـــــ کشاں کشاں زائرین کے قافلے چلے آتے تھے۔ شاہ مدار کی طرح یہاں کے زائریں بھی اپنے ہمراہ چھڑیاں یا نیزے لاتے تھے۔ ان میلوں میں امیر اور غریب ادنیٰ اور اعلیٰ ہر طبقے کے لوگ شریک ہوتے تھے۔ انشا کے ہاں غازی میاں سے عقیدت اور میلے کا بھی

تذکرہ ملتا ہے۔

سلطان سرور کی چھڑیاں: آپ کا نام سید احمد تھا اور لقب سلطان سخی سرور یا لکھ داتا تھا۔ مضافاتِ ملتان کے ایک موضع کرسی کوٹ میں ولادت ہوئی۔ لاہور میں محمد اسحاق لاہوری سے علوم ظاہری کی تکمیل کی۔ تصوف میں آپ نے اپنے والد کے علاوہ حضرت غوثِ اعظم اور شیخ شہاب الدین سہروردی سے فیض حاصل کیا۔ بعد ازیں وزیر آباد کے پاس موضع سودھرہ میں اقامت اختیار کر کے یادِ الٰہی اور ہدایتِ خلق میں مشغول ہو گئے۔ خلقت کے ٹھٹ کے ٹھٹ حصولِ مراد کے لئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ اسی وجہ سے آپ سلطان سخی سرور کے لقب سے مشہور ہوئے۔ اس کے بعد کئی سال آپ دھونکل میں رہے۔ پھر اپنے وطن شاہ کوٹ چلے گئے جو ضلع ڈیرہ غازی خاں میں واقع ایک گاؤں ہے۔ حاکم ملتان نے اپنی بیٹی آپ سے بیاہ دی تھی لیکن حاسدوں نے انہیں شہید کر دیا۔ یہ واقعہ ۱۱۸۱ھ کا بتایا جاتا ہے۔ ہندو مسلمان دونوں آپ سے عقیدت رکھتے تھے۔ زائرین چھڑیاں یا نیزے لے کر قافلے کی شکل میں ان کے مزار پر زیارت کے لئے حاضر ہوتے تھے۔

شیخ مبارک آبرو نے اپنے ایک شعر میں سلطان سخی سرور کی چھڑیوں کا ذکر کیا ہے۔

عیش باغ کے میلے: عیش باغ کے میلے کی ابتدا نواب آصف الدولہ کے زمانے سے بتائی

جاتی ہے، رجب علی بیگ سرور نے لکھا ہے۔

"عیش باغ میں تماشے کا میلہ، ہر وقت چین کا جلسہ، موتی جھیل کا پانی، چشمۂ زندگانی کی آب و تاب دکھاتا، پیاسوں کا دل لہراتا، سڑک کے درختوں کی فضا جدا، کھجوا موجیں مارتا، ہار سنگار کے جنگل میں لوگوں کا جمگھٹا، رنگا رنگ کی پوشاک، آپس کی جھانک تاک، تختۂ لالہ و نافرمان جس پر قربان، بندہ ہائے خاص کی سبکروی، خرامِ ناز، ہر قدم پر کبکِ دری چال بھول کر جبینِ نیاز رگڑتی، شاخِ سرد اُن کے رُوبرو نہ اکڑتی، شائق ہزار در ہزار شمع پر پروانوں کا عالم، غول کے غول باہم آم کے درختوں میں ٹپکا لگا خاص جھولا وہیں پڑا جھولنے والوں پر دل ٹپکا پڑتا، محبت کی پینگ بڑھتے دیکھنے والے درود پڑھتے، باغ میں کوئل پپیہے مور کا شور، جھولے پر گھٹا رہی وہ بھی گھنگھور، ساون کے جھالے، وہ رنگین جھولنے والے، دشتِ غربت میں یہ جلسہ جو یاد آجاتا ہے، دل پاش ہو جاتا ہے۔ "کلیجہ منھ کو آتا ہے"

درگاہ حضرت عباسؓ کے میلے: ہر جمعرات کو اور بالخصوص نوچندی کی جمعرات کو بڑی دھوم دھام سے ایک میلہ لگتا تھا۔ مثنوی زہرِ عشق میں اس میلے کا ذکر ملتا ہے۔

آئی نوچندی اتنے میں ناگاہ   اس بہانے سے آئی وہ درگاہ

شوق نے مثنوی فریبِ عشق میں لکھا ہے۔

آتی نوچندی میں نہ بہ زنہار　　گر حقیقت میں ہوتی عصمت دار

رجب علی بیگ سرور نے فرنگی محل کے ایک میلے کا بھی ذکر کیا لیکن اس کی تفصیل نہیں دی

قیصر باغ کے میلے، جوگ کا میلہ: قیصر باغ کی تعمیر کا کام ۱۸۴۸ء میں شروع ہوا تھا۔ تکمیل ۱۸۵۰ء میں ہوئی

اسباب اور ساز و سامانِ آرائش کے ساتھ اس پر اسّی لاکھ روپے صرف ہوئے تھے۔ اس باغ میں جوگیوں کے میلے کا آغاز ۱۸۵۲ء میں ہوا۔ تاریخ اودھ (نجم الغنی) میں اس باغ کا ذکر یوں کیا گیا ہے۔

"اس کا سامان، آرائش اور تکلفات قیصر باغ اور چوچلے کسی طرح بیان میں نہیں آسکتے۔ جس کے بازار اور دکاندار اس رنگ میں تھے، بنیاد اس میلے کی یہ تھی کہ واجد علی شاہ کی چھٹی کی آرزو پر ان کی ماں نے لڑکپن میں جوگیانہ لباس پہنایا تھا۔ اس کی سالگرہ اس لباس میں ہوتی تھی۔ بادشاہ نے عہدِ سلطنت میں میلہ قرار دیا۔ جیساکہ نادر العصر میں مذکور ہے اور افضل التواریخ میں لکھا ہے۔ یوں سنا جاتا ہے کہ اختر شناسوں نے بادشاہ سے عرض کیا کہ زائچہ ہمایوں میں جوگ کا جوگ ہے۔ رفع نحوست کی تدبیر واجب ہے، اگر عہدِ سلطنت میں ــــــ حالتِ فقیری اختیار کی جائے تو نحوست سعادت میں مبدّل ہو جائے۔ بادشاہ نے بنظرِ دور اندیشی انجم شناسوں کی تجویز کے مطابق بزمِ جوگ آراستہ کی۔ جوگیا

لباس زیب تن فرمایا۔ قیصر باغ کو نمونہ بہشت بریں بنایا،
ہر روش میں نغمان سنجانِ پری پیکر، سُرخ پوش مثلِ حورانِ بہشتی،
ترانہ انگیز اور رقاصانِ زہرہ جبیں، لباس ارغوانی پہنے
ہم رنگِ حجرہ نشینانِ فردوس، طرب خیز، کہیں ارغنوں کی
صدا، کہیں نفیری کا شور، کہیں جلاجل کی ندا، کہیں آواز
بلبلاں کا زور، چھوٹا بڑا پوشاک سرخ پہنے تھا۔"

اس جوگیانہ جلسے کا ہر ساون کے مہینے میں دو تین سال برابر رنگ جمارہا،
اس میلے میں بادشاہ اور بیگمات وغیرہ جوگی اور جوگن کا لباس
دھارن کرتے تھے۔

فقیری کی شاہی کی ہے ایک راہ	گدا بھی ہے مشہور عالم میں شاہ
گدائی کا کیا ہے گدائی میں لطف	فقیری کا ہے بادشاہی میں لطف
عجب لطف دے گیروا پیرہن	جو پہنیں حسینانِ گلگوں بدن
بھبھوت اپنے تن پر ملیں گر حسیں	نہ رکھے قدم آسماں پر زمیں

ہادی علی خاں بے خود کی مثنوی میں واجد علی شاہ کے جوگی بننے کی تفصیل
نظم کی گئی ہے۔

مُرغ بازی کے میلے: لکھنؤ میں مرغ بازی کے موقعوں پر میلے
کا سماں بندھ جاتا تھا۔ میر تقی میرؔ اور
مصحفیؔ اور انشاؔ نے مرغ بازی کے میلوں کا مفصل ذکر کیا ہے۔ چونکہ اس سے
پہلے ہم سیر و تفریح کے ضمن میں اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں اسلئے
یہاں اس کو دہرانا مناسب نہ ہو گا۔

طلسم ہوش رُبا میں لکھنو کے ایک میلے کا منظر یوں پیش کیا گیا ہے۔

اب اس وقت تمام میلہ جوش پر ہے اٹھارہ سو ملک کا آدمی جمع ہے۔

میلہ ہے یہ اک نئے فیشن کا — جس میں کہ سماں ہے سب چمن کا
کیا کیا خوش اور گلبدن ہیں — رشکِ نسرین و یاسمن ہیں
پہنے ہوئے سب لباس پُر زر — ترچھی رکھے کلاہ سر پر
کھائے ہوئے پان کی گلوری — ہر غنچہ دہن کے منہ پہ سرخی
ہونٹوں پر کوئی مسی لگائے — سوسن کو بھی جس سے شرم آئے
اک سمت کو چانڈو پینے والے — بانبو ہاتھوں میں ہیں سنبھالے
چُسکی کوئی بیٹھا گھولتا ہے — کانٹے ہیں نگہ کے تولتا ہے
مُغلی کہیں چائے بن رہی ہے — کشمیری کہیں پہ چھن رہی ہے
اک سمت ہیں ساقنوں کی پالیں — دم دے کے نگاہ جن پہ ڈالیں
چلموں پہ چرس کی پڑتے ہیں دم — مشعل سے نہیں ہے جس کی لَو کم
دم مار کسی نے دے کے گنڈا — گاڑا نسّے کا اپنے جھنڈا
دکانیں تنبولنوں کی اک سُو — بانکی ترچھی حسین و خوش رو
عیاش کمال، کھیلی کھائی — پہنے ہوئے زیورِ طلائی
ہنس ہنس کے اگال اک پہ پھینکا — دکھلایا کسی کو مڑ کے ٹھینگا
چُونا کسی یار کے لگایا — ہنس ہنس کے کسی کا خوں بہایا
کرتی ہیں کسی سے کہہ کے یہ چال — "بیڑا اب کھالے میرے مکھ لال"
بیڑا کوئی لے کے کھا رہا ہے — رنگ اپنا کوئی جما رہا ہے
تھیڑ کا کوئی جمائے ہے رنگ — بجتا ہے کہیں رُباب اور چنگ

ہے لاگ کہیں پہ سر کٹے کی　　حیران ہوا شکل جس نے دیکھی
اک سمت ہیں رنڈیوں کے ڈیرے　　عیاّش کھڑے ہوئے ہیں گھیرے
بایاں کسی جا گمک رہا ہے　　سارنگی کا رنگ چمک رہا ہے
خالی کوئی گنگنا رہی ہے　　سُر ساز سے اک ملا رہی ہے

آگرے کے میلے: آگرے کے میلوں کی تفصیل کے لئے نظیر اکبر آبادی کا کلام ہماری معلومات کا اہم ترین واحد ماخذ ہے

آگرے کی تیراکی: دہلی کی طرح آگرے میں بھی تیراکی کا مقابلہ ہوا کرتا تھا اور اس موقع پر ایک شاندار میلہ بھی لگتا تھا۔ پیراکی کی منظر کشی کے علاوہ نظیر نے اس موقع پر سیر و تفریح اور لوگوں کے ازدہام کا ذکر بھی کیا ہے۔

مذہبی میلے

حضرت شیخ سلیم چشتی کے عرس کے موقع پر بھی میلہ لگتا تھا۔ نظیر نے اس میلے کا بھی نقشہ پیش کیا ہے

بلدیوجی کا میلہ: نظیر نے ذیل کے ترجیع بند میں بلدیو جی کے میلے کی عکاّسی کی ہے۔

کیا وہ دلبر کوئی نویلا ہے　　ناتھ ہے اور کہیں وہ چیلا ہے

موتیا، چنبیلی بیلا ہے — بھیڑ، انبوہ ہے، اکیلا ہے
شہری، قصباتی اور گنویلا ہے — زر، اشرفی، پیسا، دھیلا ہے
ایک کیا کیا، وہ کھیل کھیلا ہے — بھیڑ ہے، خلقتوں کا ریلا ہے

رنگ ہے، روپ ہے، جھمیلا ہے
زور بلدیو جی کا میلا ہے

اس ضمن میں نظیر نے کنہیا جی کی راس کا بھی تفصیلی ذکر کیا ہے

کیا آج رات فرحت و عشرت اساس ہے
ہر گلبدن کا رنگین و زرّیں لباس ہے
محبوب دلبروں کا ہجوم اس کے پاس ہے
بزمِ طرب ہے، عیش ہے پھولوں کی باس ہے
ہر آن، گوپیوں کا یہی مکھ بلاس ہے
دیکھو، بہاریں آج کنہیا کی راس ہے

پتنگ بازی: دہلی اور آگرے میں بالخصوص اور شمالی ہندوستان کے شہروں قصبوں میں بالعموم پتنگ بازی کے مقابلے ہوا کرتے تھے۔ آگرے میں اس میلے کو "ترجلا" کہتے تھے۔ نظیر اکبر آبادی نے اپنی نظم "کنکوے اور پتنگ بازی کی تعریف" میں مختلف قسم کے پتنگوں اور پتنگ لڑانے کے طریقوں کا ذکر کیا ہے۔

غدر سے پہلے دہلی کی پتنگ بازی کا ذکر کرتے ہوئے منشی شری رام رقم طراز ہیں

"ایام ماضیہ میں جب کہ تختِ دہلی برقرار تھا اور ساکنانِ دہلی بیشتر مالدار، شہر میں خوب پتنگ بازی ہوتی تھی۔ رؤسائے شہر وشاہزادگان قلعہ وقتِ شام عمدہ عمدہ پتنگ اُڑاتے تھے۔ وقتِ شام آسمان پر صدہا پتنگ، کنکوّے، تُکّل، خوشنما وخوش رنگ اپنی اپنی کیفیت دکھاتے تھے۔ اپنے ہمسایہ جوہری، مہاجن سے باہم پیچ لڑاتے تھے۔ بارہ تیرہ برس کی عمر سے مجھے بھی اس کا شوق ہوا۔ حریری کے خوبصورت پتنگ دس تار اور پندرہ تار ڈور کی اُڑایا کرتا تھا۔ چند پتنگ ایسے عمدہ مختلف وضع کے تیار کرائے تھے، جن کی صنعت دیکھ کر دیدہ نظارگیان کو سرور و نور حاصل ہوتا تھا۔ کسی میں سرخ اور نیلے حرفوں سے بخط نستعلیق قطعہ کسی میں بخط شاستری اشلوک بحروف رنگین کندہ کیا ہوا، کسی میں بخطِ طغرا حروف محیق کندہ کئے ہوئے، و بیل و بوٹے سے آراستہ، کوئی درخت اور پھولوں سے پیراستہ کمرے میں علیحدہ علیحدہ کھونٹیوں پر آویزاں، شام کو بلند پروازی، اپنی اپنی کیفیت دکھاتے تھے۔"

اس عہد کے شاعروں کے کلام میں پتنگ بازی کے بارے میں کثرت سے اشعار ملتے ہیں۔

عورتوں کا لباس

اس بات کی شناخت کرنا قدرے مشکل ہے کہ بیرونی ممالک سے

آئی ہوئی عورتوں نے ہندوستان کے کن لباسوں کو اپنایا ہوگا۔ کیونکہ اس موضوع پر بہت کم اور وہ بھی منتشر معلومات ملتی ہیں۔ جو تھوڑا بہت مواد اس بارے میں ملتا ہے۔ اس سے صحیح اندازہ لگانا ممکن نہیں، لیکن بہرحال اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ اکبر کے عہد سے پہلے ہی اس ملک کی آب وہوا کے لحاظ سے مسلمانوں نے ہندؤں کے مروجہ لباسوں کو کچھ تصرفات کے ساتھ اپنا لیا تھا۔ مقامی لوگ مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد بھی اپنا قدیم لباس زیب تن کرتے رہے۔ بابر لکھتا ہے کہ ہندو عورتیں ایک کپڑا پہنتی تھیں، جس کا ایک کنارہ کمر کے ارد گرد لپٹا ہوتا تھا اور دوسرا کنارہ سر پر پڑا ہوتا تھا۔ ظاہر ہے اس کپڑے سے مراد ساری یا دھوتی ہے۔ ٹیورنیئر اپنے مشاہدے کی بنا پر لکھتا ہے کہ غریب عورتوں کا لباس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا جو جسم کے وسطی حصے میں لپٹا ہوتا تھا۔ اس کپڑے کا ایک کنارہ دو رنگوں کا ہوتا تھا اور رنگین کنارے سے سر ڈھکا جاتا تھا۔ ہندو عورتوں کو سرخ رنگ مرغوب تھا اور عام طور پر ان کے کپڑوں کا رنگ سرخ ہوتا تھا۔

ابوالفضل نے آئین اکبری میں "سنگار کے طریقے" کے باب میں ہندو عورتوں کے مندرجہ ذیل لباسوں کا تذکرہ کیا ہے۔

> "یہ لباس طرح طرح کا ہوتا ہے، بعض کی آستین انگلیوں تک اور بعض کی کہنیوں تک ہوتی ہے۔ بہت لوگ ایسا لباس جو بغیر دامن کے پشواز کا سا ہوتا ہے۔ اس کو انگیا کہتے ہیں اور پائجامہ کے بجائے لہنگا پہنتے ہیں۔ لہنگا ایک لنگی ہوتی ہے جس کے دونوں سرے سی کر ملا دیئے جاتے ہیں اور

اوپر کی طرف نیفہ بھی سیا جاتا ہے اور یہ کئی طریقوں سے سیا جاتا ہے۔ بعض ڈنڈیا بھی پہنتے ہیں۔ یہ ایک لانبی چادر ہوتی ہے، جو لہنگے کے اوپر باندھ کر کچھ حصہ سر پر سے لے کر کمر کے دوسرے بازو تک لاکر ملا دیتے ہیں۔ یہ تین لباس تو لازمی ہیں۔ اور دولت مند اس کے اوپر بھی اور لباس پہنتے ہیں اور بعض اوڑھنی اور پاجامہ پہنتے ہیں۔"

اکبر کے عہد کے ماقبل اور مابعد کے ادوار پر تبصرہ کرتے ہوئے جمیلہ برج بھوشن نے یہ رائے ظاہر کی ہے۔

"اکبر کے عہد تک مسلمان عورتیں ایرانی (فارس) لباس پہنتی تھیں لیکن اس بادشاہ کے عہد میں راجپوت لباس اپنا لئے گئے۔ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے، جب کہ مسلمان بادشاہوں اور امرا کی مستورات کی پگڑی (دستار) کی جگہ راجپوت عورتوں کے دوپٹہ اور پردہ (نقاب)، گھونگھٹ، برقع (مقنع) نے لے لی ہو۔ اور اس زمانے سے راجستھان کا برقع، گھاگھرا (سایہ) اور انگیا سترھویں صدی کے حرم میں متواتر بناوٹ اور ساخت میں تبدیلیوں کے ساتھ مروج ہو گیا ہو!"

پیٹرو ڈیلا ویلا، سترھویں صدی میں ہندوستان آیا تھا۔ اس نے اس ملک کے دیہات اور شہروں کی سماجی زندگی اور طرزِ معاشرت کا گہرا مطالعہ کیا تھا عورتوں کے لباس کے بارے میں وہ لکھتا ہے:۔

"ہندو عورتیں صرف ایک رنگ یعنی لال کپڑے زیب تن

کرتی ہیں (اور اس کے علاوہ کسی دوسرے رنگ کے کپڑے نہیں پہنتیں) وہ چھینٹ کے کپڑے استعمال کرتی ہیں، جس کا رنگ سرخ ہوتا ہے یا دوسرے رنگوں میں سرخ رنگ بہت نمایاں ہوتا ہے اور دور سے دیکھنے میں ان کا لباس سرخ ہی نظر آتا ہے۔ اپنے جسم کے بیشتر حصے میں وہ کپڑا نہیں پہنتیں صرف ایک چولی پہنتی ہیں جس کی باہیں کہنیوں سے ذرا اوپر تک ہوتی ہیں اور ہاتھ کا بقیہ حصہ سونے چاندی، اور ہاتھی دانت کے کڑوں اور کنگنوں یا ان کی حیثیت کے مطابق اس قسم کے دوسرے زیوروں سے ڈھکا ہوتا ہے۔ کمر سے پیروں تک کے نچلے حصے میں وہ ایک لمبا کوٹ (لہنگا) پہنتی ہیں۔ جب وہ مکان سے باہر نکلتی ہیں تو عام طور پر معمولی ساخت کے ایک چوغے سے اپنے جسم کو ڈھانپ لیتی ہیں۔ یہ چغہ ایک چادر کی طرح ہوتا ہے جس کا استعمال مسلمان عورتیں بھی کرتی ہیں۔ یا بالعموم تمام مشرقی خواتین۔ لیکن یہ لال رنگ کا ہوتا ہے۔ چھینٹ کا، جس میں سرخ رنگ بہت نمایاں ہوتا ہے۔"

منڈیلسلو نے لکھا ہے کہ:

"بالعموم عورتیں چست پائجامے، گھاگھرے اور ایک جڑاؤ ڈوپٹہ جس کے کنارے ٹخنوں تک لٹکے ہوتے ہیں استعمال کرتی تھیں۔"

اٹھارویں اور انیسویں صدی کے نصف اول تک بالعموم عورتیں اپنے

سر کو ایک کپڑے سے ڈھکتی تھیں جو ڈوپٹہ یا اوڑھنی یا ہوڑنی کہلاتا تھا۔ عام طور پر یہ معمولی کپڑے کا ہوتا تھا۔ لیکن اہلِ ثروت عورتوں کا دوپٹہ اچھے قسم کے ململ یا سوتی کپڑے کا ہوتا تھا، جو سنہرے یا روپہلے دھاگوں سے جڑاؤ ہوتا تھا۔

ڈوپٹہ یا اوڑھنی

یہ لفظ ہندی ہے۔ ڈوپٹہ دو قسم کا ہوتا تھا جو عورتیں استعمال کرتی تھیں۔ اس سے سر ڈھکا جاتا تھا اور گھروں میں بزرگوں سے منہ چھپانے کے لیئے یہ نقاب کا کام بھی دیتا تھا۔ اس کے برعکس مرد ایک چادر کاندھے پر ڈالتے تھے۔ یہ چادر بھی دوپٹہ کہلاتی تھی۔ اس لفظ سے دو محاورے وضع کیئے گئے ہیں (ڈوپٹہ تان کر سونا: (بے فکر ہو کر سونا)۔ ڈوپٹہ بدلنا (سہیلی یا دوست بنانا)، اوڑھنی، یہ لفظ بھی ہندی کا ہے اور بالعموم اس کپڑے کو کہتے ہیں جس سے عورتیں سر ڈھکتی ہیں۔ اس لفظ سے بھی کئی محاورے وضع کیئے گئے ہیں۔ اوڑھنا او تارنا (لباس اُتارنا، باطنی بات ظاہر کرنا) اوڑھنا بچھونا بنانا۔ (کسی چیز کو ہر وقت کام میں لانا) اوڑھنا بچھونا باندھنا یا سمیٹنا (چل دینا، روانہ ہو جانا)، اوڑھ لینا (اپنے ذمہ لینا)

فائز دہلوی:

اوڑھنی اودی پر کناری زرد	گردشب کے سورج کی دھاری ہے
سب انجھوکن اسکے تن پر خوشنما	تھا ڈوپٹہ بادلے کا پُر جلا

شاہ حاتم:

مت ڈوپٹہ سے میاں چہرے کو اتنا کھول موند
لائے گا اس ڈھب کے جھمکھوں کی کیا مہتاب تاب

میر:

جلوۂ ماہ تہِ ابرِ تنک بھول گیا　　اُن نے سوتے میں دوپٹے سے جو منہ کو ڈھانکا

نظیر اکبر آبادی:

یہ کشمکش ہوئی کہ گریباں مرا ادھر
ٹکڑے ہوا اور اس کا دوپٹہ بھی پھٹ گیا

کُرتا یا کُرتی:

کُرتی ہندی زبان کا لفظ ہے۔ جس کے لغوی معنی ہیں عورتوں کا پہناوا جو فتوحی جیسا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کُرتا، تاتاری یا ترکی لفظ ہے اور مردانہ لباس ہے۔ عام طور پر کُرتی بہت باریک اور جالی نما کپڑوں کی بنی ہوتی تھی اور کمر تک اوپر کے حصّے کو ڈھکتی تھی۔ اس کے حاشیوں اور تہوں کو سنہری یا روپہلی دھاگوں سے سجایا جاتا تھا۔ باہیں تنگ ہوتی تھیں اور سامنے کا اوپری حصہ کھلا۔ عورتیں بھی کُرتا پہنتی تھیں۔

دونوں کھلے حصوں کو آپس میں جوڑنے کے لئے تکمے یا بٹن -- لگائے جاتے تھے۔ بعض مرتبہ بٹن کپڑے کے بنائے جاتے تھے۔

وہ تکمے یہ چنپا کلی کی پھبن　　کہ سورج کے آگے ہو جیسے کرن
گریبان میں اک تکمہ الماس کا　　ستاروں سا جھمکا کیے پاس کا

چولی:

چولی بھی سنسکرت کا لفظ ہے۔ یہ ایک طرح کا لباس ہوتا تھا جو چھاتیوں کو چھپانے اور باندھنے کے لئے پہنا جاتا تھا۔

چولی بہت چست ہوتی تھی اور صرف اتنی لمبی کہ اس سے پستان سے

متعلقہ حصہ ڈھک جائے۔ اگرچہ اس کے چُست ہونے کی وجہ سے شکل اور جسامت وغیرہ ظاہر بھی ہو جاتی تھی۔ اس کی بانہیں بہت تنگ ہوتی تھیں جو کہنیوں کے وسط تک لمبی ہوتی تھیں۔ چولی کے کنارے جڑاؤ ہوتے تھے یا ململ یا دوسرے رنگین کپڑوں کی کناری ہوتی تھی۔ چولی کے سامنے کے کناروں کو خوب کس کر باندھا جاتا تھا۔

میر حسن دہلوی:

کسی کی گئی چولی آگے سے چل　　کسی کی گئی چین ساری نکل

انشاء:

اے واہ رے بالیدگی اور چینی رنگت، یہ گات، یہ سج دھج
اور جامۂ شبنم کی یہ چولی کہ پھنسا دٹ، بازو کی گولاوٹ

فائز دہلوی

اس کے بیٹھا ہے آگے تنبولی　　اس کی چولی میں بھری ہے ڈھولی

شاکر ناجی:

چبا کر پان کس لب سیں رنگی ہے دامن اور چولی
متاعِ صبرِ عاشق تم نے جو پائی، تو سب کھولی

مصحفی:

گل گریباں چاک ہیں تم پر، خبر لو ان کی ٹک
ہر طرف پھرتے ہو کیا چولی کو مسکائے ہوئے

انگیا

انگیا بھی ہندی کا لفظ ہے اور یہ چولی اور کرتی کے مترادف ہے۔

جہاں تک انگیاں کی بانہوں کی لمبائی اور اس کے طول کا تعلق ہے۔ یہ چولی کی طرح ہوتی تھی لیکن سامنے باندھنے کے بجائے انگیا نچلے حصے میں باندھی جاتی تھی۔ یہ جاکٹ کی طرح پہنی جاتی تھی اور پشت پر نیچے اور اوپری حصے میں باندھی جاتی تھی۔ اور اس کے دونوں پلووں کے درمیان چار انگل کے برابر پشت خالی یا ننگی رہتی تھی۔ انگیا کی ساخت کے بارے میں میسز میر حسن علی نے لکھا ہے۔

"انگیا کی بناوٹ میں ایک عام طرز پایا جاتا ہے، لیکن پھر بھی کپڑے اور جڑاؤ میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے۔ کچھ تو باریک ریشمی کپڑے کی، جالی اور ململ کی ہوتی ہیں۔ کپڑا جتنا زیادہ باریک اور شفاف ہو، اتنا ہی زیادہ پسند خاطر ہوتا ہے۔ ہر طرح کے کپڑوں میں تھوڑا بہت جڑاؤ ضرور ہوتا ہے۔ یہ پستانوں کو اچھی طرح سے چھپانے کے لئے پہنی جاتی ہے اور پیٹھ پر ایک مضبوط ڈوری سے باندھ دی جاتی ہے۔"

میر حسن دہلوی:

دکھانا کبھی اپنی چھب مسکرا کبھی اپنی انگیا کو لینا چھپا
وہ کرتی، وہ انگیا جواہر نگار نیا باغ اور ابتدا کی بہار

نواب آصف الدولہ آصف:

اے پری، نامِ خدا تیری سجاوٹ خاصی
قہر چھب، تس پہ یہ انگیے کی کساوٹ خاصی

لہنگا:

ہندی کا لفظ ہے۔ عورتوں کے کمر سے نیچے کا حصہ ڈھانپنے والا گھیر دار

کپڑا، اسی طرح کا کپڑا جو عورتیں ساری کے نیچے پہنتی ہیں۔ سایہ۔

لہنگا کی بناوٹ کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل نے لکھا ہے کہ "یہ ایک لنگی ہوتی ہے جس کے دونوں سروں کو جوڑ دیا جاتا ہے۔ اوپر کی طرف نیفا سیا جاتا ہے اس کے سینے کے کئی طریقے ہیں۔

بادشاہوں اور امیروں کے محل کی خادمائیں عام طور پر لہنگا پہنا کرتی تھیں ان خادماؤں میں دونوں مذاہب کی عورتیں شامل ہوتی تھیں لہذا اس بات سے شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ چونکہ یہ لباس ہندو عورتوں کا اس لئے مسلمان خادمائیں اسے نہ پہنتی ہوں گی۔ ہمارے زمانے میں چند برس پہلے تک بندیل کھنڈ یا بالخصوص دیہاتوں کی مسلمان عورتیں اسی طرح لہنگا پہنا کرتی تھیں جس طرح راجپوتانہ کی عورتیں۔ اس علاقے میں آج بھی لہنگا کا رواج عام ہے۔ صوبہ بہار کا ذکر کرتے ہوئے مارٹن منٹگمری نے لکھا ہے کہ اس علاقے کی عورتیں ہندو عورتوں کی طرح "پیٹی کوٹ" پہنتی تھیں۔ مگدھ کی عورتوں میں بھی پیٹی کوٹ، لہنگا اور ساری کا عام رواج تھا۔ لہنگا کے ساتھ اوپری جسم کے لئے کرتا پہنا جاتا تھا۔ تین چوتھائی عورتیں یہی لباس زیب تن کرتی تھیں۔ ساری کا عام طور پر رواج تھا ساری کا ذکر بعد میں آئے گا۔ لہنگے کی سجاوٹ کے لئے اس میں سنہری اور روپہلی گوٹیں لگائی جاتی تھیں۔

ساری یا ساڑی:

ساری (ساڑی) ہندی کا لفظ ہے اور عورتوں کے پہننے کی دھوتی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ قدیم الایام سے ہندو عورتیں اپنے جسم کو ڈھکنے کے لئے ایک ایسے لمبے کپڑے کا استعمال کرتی تھیں جو ان کے جسم کے نچلے حصے اور

سر تک کے اوپری حصے کو ڈھکنے کے لئے کافی ہوتا تھا۔ مسلمان عورتوں نے اس لباس کو کب اپنایا۔ اس سلسلے میں ہماری معلومات نہ کے برابر ہیں، لیکن منوچی کے ایک بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سترھویں صدی میں محل کی عورتوں میں بھی ساری کا استعمال ہونے لگا تھا وہ لکھتا ہے:

"وہ ایک بہت ہی باریک لباس پہنتی ہیں کہ اس کے اندر سے جسم کا رنگ جھلکتا ہے۔ وہ لوگ ان کپڑوں کو SIRCAS (ساری؟) کہتے ہیں۔"

فائز دہلوی نے اپنے اشعار میں ساری کے لفظ کا استعمال عورتوں کے لباسوں کے ذکر میں کہا ہے:

تجھ بدن پر جو لال ساری ہے   عقل اس نے مری بساری ہے

سبن کی رنگ رنگ لہنگا و ساری   کنارے ان کے تھی ٹنکی کناری

فارسی ادب میں ساری کا ذکر ملتا ہے۔ مارٹن منٹگمری کے بیان کے مطابق بہار، بنگال کی مسلمان اور ہندو عورتیں عام طور پر ساری پہنا کرتی تھیں۔ ہمارے زمانے میں مسلمان عورتیں عام طور پر ساری پہنتی ہیں۔

گرارا اور سہارا:

ان دونوں لباسوں کے اختراع کے بارے میں جمیلہ برج بھوشن کا بیان قابل توجہ ہے۔ لکھتی ہیں:

"جب مغلیہ سلطنت زوال پذیر ہوئی اور بہت سی ہندو اور مسلمان آزاد حکومتیں وجود میں آگئیں، تو مسلمانوں کے لباس

میں کچھ تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں۔ ان تبدیلیوں میں اہم ترین تبدیلی لکھنؤ میں مسلم کپڑوں کا ارتقا تھا۔ گرارا جو مجسم اور منقسم سایہ تھا، اس شہر کی عورتیں زیب تن کرتی تھیں۔ یہ راجپوت عورتوں کے گرارے سے متاثر ہوکر اختراع کیا گیا تھا، لیکن بے حد پیچیدہ تھا اور اس کے سینے میں بہت سی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ بالخصوص یہ خوشحال طبقے کا لباس تھا۔ وہ لمبان میں اتنا طویل ہوتا تھا کہ چلنے میں زمین پر گھسٹتا جاتا تھا اس لئے اس کو اٹھا کر چلنے کے لئے ملازمہ ساتھ ساتھ ہوتی تھی یا اس کے برعکس اسے کاندھے پر ڈال لیا جاتا تھا۔ کمر تک چست انگیا اس کے ساتھ پہنی جاتی تھی۔ مغل حرم میں چست پائجامے اور پگڑی کا استعمال متروک ہوگیا تھا کیونکہ اس سے بے پردگی ہوتی تھی۔ اس کا استعمال صرف لکھنؤ میں اور وہاں کی عورتوں میں باقی رہ گیا ہے"

نیمہ: نیم تنہ :۔

نیمہ غالباً بنڈی کی ایک شکل تھی۔ یہ جاکٹ کی طرح کا لباس ہوتا تھا اور انگیا کے نیچے پہنا جاتا تھا۔ قرین قیاس یہ ہے کہ موجودہ بلوز اس کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ میسز میر حسن علی نے لکھا ہے:

"عورتیں انگیا کے ساتھ ایک بہت باریک کپڑے کی کرتی پہنتی تھیں جو جالی دار ہوتی تھی۔ یہ ازار بند کو ڈھک لیتی تھی لیکن اس پر بالکل پردہ نہیں ڈالتی تھیں۔ نیمہ میں نقرئی اور طلائی گوٹ لگی ہوتی تھی اور سیونی بھی سنہری اور روپہلی ہوتی تھی۔"

پشواز:

ایک گھیردار زنانی پوشاک جس کے دامن گھٹنوں سے بہت نیچے ہوتے ہیں، اس کی شکل ایسی ہوتی تھی، جیسے کہ شلوکے میں لہنگا جوڑ دیا جائے۔ ایک زمانے میں پشواز مسلمان عورتیں پہنا کرتی تھیں۔ اس کے بعد اس کا استعمال دلہنوں کے لئے مخصوص ہو گیا تھا۔ رنڈیاں، ڈومنیاں اور بھانڈ ناچتے وقت پشواز پہن لیا کرتے تھے۔ اودھ کے قصبوں میں مسلمان نائنیں بالعموم سرخ پشواز پہنا کرتی تھیں۔ اب کچھ دنوں سے یہ پوشاک متروک ہو گئی ہے۔

جوتا اور جوتی:

مرد جوتے اور عورتیں جوتیاں پہنتی تھیں۔ عورتوں کی جوتیاں جڑاؤ اور سنہری رو پہلی ہوا کرتی تھیں۔

نہ ہاتھ آیا جو جوتا ٹاٹ بافی اور چمکی کا
تو پہنا ایک صاحب نے فرنگی ٹاٹ کا جوڑا

سرخی ان ایڑیوں کی مونیوں کی جوتی کی
گھونگچیاں کر کے دکھاوے تجھے ایک آن میں جھٹ

مختلف قسم کے کپڑے

اردو شاعری میں مختلف قسم کے کپڑوں کا ذکر ملتا ہے جس سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ اس زمانے میں یہ کپڑے مروج تھے۔

کھیس، لاہی، شبنم، بادلہ، مسلسل، ململ۔ جالی، زردوزی، کناری، کمخواب، مخمل، تمامی، سنجاف، دریائی، بانات، تاش، آبِ رواں،

زری، بادلہ، زربفت، پڑجلا وغیرہ وغیرہ۔

میر حسن دہلوی:

یہ مژدہ جو پہونچا تو نقارچی	لگا ہر جگہ بادلہ اور زری
کناری کے جوڑے چمکتے ہوئے	وہ پاؤں کے گھنگرو جھنکتے ہوئے
تمامی کے سنجاف لے کر درست	بنا جلد جلد اور پہن تنگ و چست

کوئی پہنے کناری اور مسلسل	لباسِ شبنم و کمخواب و مخمل
نہ شبنم اور اک تارے کی انگیا	فقط ایک چاند اور تارے کی انگیا

سنگار کے طریقے

مردوں سے زیادہ عورتوں میں سنگار کرنے کا فطری جذبہ پایا جاتا تھا۔ اور آج بھی ہے کیونکہ اسے ایک محکوم کی سی زندگی گذارنی پڑتی ہے۔ اس لئے اس کی نظر اور توجہ ہمہ وقت اس طرف رہتی ہے کہ شوہر کو اپنا گرویدہ اور فریفتہ بنائے رکھے اپنے میں کشش اور جاذبیت پیدا کرنے کے فطری جذبے کے تحت عورتوں نے سنگار کے کئی طریقے اختراع کئے۔ ملک محمد جائسی نے پدماوت میں عورتوں کے سنگار کا ذکر کیا ہے۔ ابوالفضل نے عورتوں کے سولہ سنگار بتائے ہیں۔ ان میں غسل کرنا، تیل ملنا، چوٹی گوندھنا، تالو کو زیور سے آراستہ کرنا، چندن کا لیپ کرنا، لباس کا پہننا، قشقہ لگانا وغیرہ۔ عام طور پر موتی اور زری کے قشقے لگائے جاتے تھے۔ کاجل کو سرمے کی جگہ استعمال کرنا، بندے پہننا، ہاتھوں میں مہندی لگانا، ناک میں سونا اور موتی پہننا، گلے میں زیور، پھول یا موتی کی

مالا پہننا، ہیکل جس میں چھوٹے مرصّع گھنگرو پڑے ہوں۔ پاؤں میں سونا پہننا، پان کھانا اور ناز و ادا کے حرکات۔

ہم یہاں صرف چند سنگاروں کا ذکر کریں گے کیونکہ زیورات اور لباسوں کا علیحدہ ذکر کیا گیا ہے۔ مسلمان عورتوں نے ذیل کے سنگار کے طریقے ہندو عورتوں سے اخذ کئے تھے اسی لئے ان لوازمِ حسن کے نام بھی ہندی کے ہیں۔ اردو ادب میں ان سنگاروں کی کثرت سے مثالیں ملتی ہیں۔

ٹیکا:-

شاکر ناجی: تل سیاسی کا کیوں بنایا ہے
دُور کر رُخ سیں نیل کا ٹیکا

میر حسن: کوئی ماتھے پہ ہے ٹیکا لگاتی / کوئی لے ڈھولکی بیٹھی بجاتی

انشاء: سو کالے ٹیکے گویا رخِ نزاکت کے / کہیں نظر نہ لگے اسلئے رہی تھی لپٹ

تیل، عطر، صندل اور ابٹنا:

زعفران اور تیل چنبیلی کا لے / کاٹ کر اس بیچ اس لیمو دے

تیل کیوں ڈالو ہو بالوں میں چنبیلی کا میاں / اس صفائی پر کسی کا جی پھسل ہی جائیگا

ابٹنے کو لے کے ٹک مکھڑے کو مل / دھوپ ہو تو گھر سے باہر مت نکل

ارگجا:-

ایک طرح کا خوشبوؤں کا مرکب ہوتا تھا جو مختلف تقریبات میں استعمال کیا جاتا تھا۔ آنند رام مخلص کا اس سلسلے میں یہ شعر ہے!

دھوم آونے کی کس کے گلزار میں پڑی ہے
ہاتھ ارگجے کا پیالہ نرگس لئے کھڑی ہے

اور میر حسن نے لکھا ہے :

سلیقے سے لگا ماتھے پہ صندل ——— اور اس پر ارگجے کا عطر مل

کاجل :

خانۂ چشم میں تجھ پاؤں جو ٹک راہ مگر ——— جل کے میں سرمہ ہوا بلکہ ہوا کاجل بھی

لگایا جب سیں تو، آنکھوں میں کاجل ——— سیاہی کا ہوا ہے روشنی نام

گلگونہ غازہ : گلگونہ ایک قسم کی سرخی ہوتی تھی جسے عورتیں چہرے پر جاذبیت پیدا کرنے کے لئے لگاتی تھیں۔

بناوٹ کے ایسے بہانے بہت ہیں ——— وہاں غازہ ملنا یاشانہ کرنا

کب مقابل تیرے مکھڑے کے ہو گو، بادِ سحر
عارضِ گُل پہ ملے لاکھوں طرح غازۂ صبح —

مِسّی : چھوٹے اور بڑے گھرانوں کی عورتیں اپنے دانتوں کو سیاہ کرنے کی غرض سے مِسّی کا استعمال کیا کرتی تھیں۔

شفق ہیں عیاں جیسے شام و سحر ——— وہ دانتوں کی مِسّی وگلبرگِ تر
کہ منھ پر تھی گویا قیامت کی شام ——— وہ مِسّی، وہ اس کے لبِ لعل فام

فائز دہلوی نے وصفِ حُسن کے بیان میں کثرت سے لوازمِ حُسن کا ذکر کیا ہے

نیلم کی جھلک ہوتی ہے یاقوت میں گویا
سو تیرے لبِ لعل پہ مِسّی کی دھڑی ہے

مسّی کی دھڑی ہے لباں کے اوپر گرفتار اس کے ہیں اہلِ نظر

کہتا ہوں وصفِ دنداں مسّی کا مزا لیتا ہوں میں تِل چاولی کا

سب سے پوشاک جدی، سب سے نرالا نک سک دانت تصویر ہے مسّی کی ادا ہٹ خاصی

مسّی پہ سُرخیِ پان دیکھ، میری عقل بھولی ہے کہ ہے خورشیدِ تاباں، تس پر ایسی شام پھولی ہے

میر:

شانہ اب ہاتھ میں ہے زلف بنا کرتی ہے مسّی دانتوں پہ کئی بار لگا کرتی ہے۔

سودا:

شکل تیری کے لے میاں بندے ہیں کتنی آن کے

منہ کی مسّی دیکھ کے، لال سے سب پان کے

پان: مسّی کے علاوہ پان، ہونٹوں پر سُرخی پیدا کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔

پان کھا کھا کے آرسی کے بیچ اپنے ہونٹوں کو دیکھتا ہے لال

پان کھاتا ہوا، آتا ہے ادا سے جس وقت قتل کرتی ہے آہ، عالم کو یہ خونخوار کی سج

زباں ہوتی ہے اسکے وصف میں لال کہ جس کا رنگ پان سے ہے دہن سُرخ

غنچہ ہی وہ دہاں ہے گویا ہونٹوں پر رنگ پان کا ہے گویا

کیا کہتے ایک عمر میں وے کب ہلے تھے کچھ
سو بات پان کھاتے ہوئے وہ چبا گیا

دیکھا نہ ہم نے چھوٹ یاقوت کی کبھو — تھا جو سماں لبوں کے ترے رنگِ پان کا

سرخیِ پان کا عالم، دہنِ تنگ میں دیکھ — غنچہ و گل ہیں جس نے گلستاں پیدا

بالوں کی ترتیب: عورتیں ہمیشہ بالوں کو سنوارنے کا خاص طور پر بہت زیادہ اہتمام کرتی رہی ہیں۔ منوچی کا بیان ہے کہ "ان کے سر کے بال ہمیشہ بڑی خوبصورتی سے سنوارے، گوندھے اور خوشبودار تیل سے معطر ہوتے ہیں۔" میسز میر حسن علی لکھتی ہیں کہ عورتیں پہلے بالوں کو اچھی طرح دھوتی تھیں، پھر انہیں خشک کرکے ان میں ہندوستان کا بنا ہوا چنبیلی کا تیل لگاتی تھیں۔ اس کے بعد بڑی صفائی سے چوٹی گوندھتی تھیں، جو پُشت کی طرف پڑی ہوتی تھی۔ چوٹی کے کناروں کو سُرخ ململ کی پٹیوں اور روپہلی فیتوں سے سنوارتی تھیں۔ بالوں کو سنوارنے کے دو طریقے ہ۔ چوٹی اور جوڑا تھے۔

بندھا سر پہ جوڑا، پڑی زرد شال — کمر کی لچک اور مٹک کی وہ چال

میر حسن دہلوی نے چوٹی کی تعریف یوں کی ہے:

کروں اسکے بالوں کا کیا میں بیاں — نہ دیکھا کسی رات میں یہ سماں
وہ زلفیں کہ دل جن میں الجھا رہے — الجھنے سے جی جن کے سلجھا رہے
وہ کنگھی، وہ چوٹی کھنچی صاف صاف — کناری کا پیچھے، چمکتا موباف

کہوں اسکی چوٹی کا کیا رنگ ڈھنگ — کہ جوں آخری شب ہو جھمکے کا رنگ
نمایاں تھی یوں اوڑھنی سے جھمک — کہ جوں ابر میں برق کی ہو چمک
مُو بافِ زری نے کیا ہے غضب — دیا ہے گرہ دن کو دنبال شب
سنگاروں میں وہ سب سے گو ہے اُتار — یہ کہتے ہیں چوٹی کا اس کو سنگار
نہ ہو کیونکہ چوٹی کا رُتبہ بڑا — کہ اک نُور ہے اسکے پیچھے پڑا
گل و سنبل اس پر سے قربان ہے — کہ اسکی لٹک میں عجب آن ہے

بالوں کو سنوارنے کے لئے کنگھی اور شانہ کا استعمال ہوتا تھا۔ آج بھی یہی طریقہ ہے۔ سر کے بالوں کے درمیان جو سیدھی لکیر ہوتی تھی وہ مانگ کہلاتی تھی۔ ماتھے پر ایک کالا نشان بناتی تھیں۔ تاکہ نظر نہ لگ جائے اور کشش بھی پیدا ہو جائے۔ پھولوں کے ہار پہنتی تھیں۔ جسم اور لباس کو معطّر کرنے کے لئے عطر کا استعمال ہوتا تھا۔ بالوں کو ٹھیک کرنے اور اپنے حُسن سے خود محظوظ ہونے کی غرض سے آئینہ استعمال کیا جاتا تھا۔ اور انگوٹھے میں آرسی پہنی جاتی تھی، جس پر آئینہ نما نگ جڑا ہوتا تھا۔

آنند رام مخلص نے لکھا ہے کہ عورتیں ایک قسم کا مرہم تیار کرتی تھیں، جس کا استعمال پیشانی اور بھنوؤں کو جاذبِ نظر بنانے کے لئے کیا جاتا تھا۔ یہ مرہم فارسی میں چیغہ کہلاتا تھا۔ لکھا ہے:۔

"وہ چاول سے ایک چیز بناتی تھیں اور اس میں کلونج حل کر کے خوشنمائی اور آرائش کے لئے اُسے اپنی پیشانی اور ابرؤں پر لگاتی تھیں۔ ہندوستان میں یہ قاعدہ ہے کہ مقیش کے ریزے

کی تمام عورتیں اپنے پیروں اور ہاتھوں کو ایک چیز سے رنگین کرتی ہیں جس کو مہندی کہتے ہیں۔ شادی بیاہ کے دنوں میں بالخصوص دولہا اور دلہن کے ہاتھوں میں مہندی لگائی جاتی تھی۔ لہٰذا اس نے ایک رسم کی حیثیت حاصل کرلی ہے، جو مہندی کی رسم کہلاتی تھی، مہندی کا لگانا سہاگ کی نشانی تھی۔ اس کا استعمال اب بھی جاری ہے۔

آبرو:

انگلیوں کی پور اوپر مہندی رچاؤ　　پر ہتھیلی بیچ ہرگز مت لگاؤ

میرؔ

مت حنائی پاؤں سے چل کر کہیں جایا کرو　　دلّی ہے آخر، نہ ہنگامہ کہیں برپا ہو میاں

یقینؔ:

اس قدر غرقِ لہو میں یہ دلِ زار نہ تھا　　جب حنا سے تیرے پاؤں کو سروکار نہ تھا

میر حسنؔ دہلوی:

اک الماس کی ہاتھ میں انگشتری　　سراسر حنا دست و پا میں لگی

عام طرزِ زندگی

اُردو شاعری میں عام طور پر اور اردو مثنویوں میں خصوصیت کے ساتھ ہندوستانی تہذیب و معاشرت کا گہرا اثر ملتا ہے۔ ان مثنویوں میں ہندوستانی سماج کی جو تصویر ملتی ہے۔ اگر اس کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان مثنویوں کی تمام فضا خالصتہً ہندوستانی ہے۔ قصّوں میں عموماً فرضی نام ہوتے ہیں لیکن سماجی حالات کے بیان میں مصنف اپنے گردوپیش کے

آرائش کی غرض سے پیشانی اور بھنوؤں میں چسپاں کرتی تھیں۔"

مندرجہ بالا موضوعات پر اُردو شاعری میں سیکڑوں شعر ملتے ہیں۔ نمونے کے لئے۔ ان میں سے بعض پیش کئے جاتے ہیں:

میر حسن دہلوی:

جو مسی ہے دو دن کی تو ہے وہی — جو کنگھی نہیں ہے، تو یوں ہی سہی
بھری تھی دلوں سے زبس اسکی مانگ — بہت دل لئے اس نے کنگھی سے مانگ

سوز:

سر کے تعویذ ستم اور فتح پیچ غضب — بال مہکے ہوئے چوٹی کی گندھاوٹ خاصی

میر:

ہر سحر آئینہ رہتا ہے تیرا منہ تکتا — دل کی تقلید نہ کرتا، تو حیراں ہوتا
یادِ ایام کہ خوبی سے خبر تجھ کو نہ تھی — سرمہ و آئینہ کی اور نظر تجھ کو نہ تھی
فکرِ آراستگی شام و سحر تجھ کو نہ تھی — زلف آشفتہ کی سُدھ دو دوپہر تجھ کو نہ تھی
ہمیشہ مائل آئینہ ہی تجھے پایا — جو دیکھیں ہم نے یہی خود نمائیاں دیکھیں

انشا:

وہ اپنی مانگ سوارے جو لے کے آئینہ — تو کہکشاں کی وہیں قدر ساری جاویگی
موتیوں سے جو بھری مانگ وہ دیکھی اسکی — سر سے تاروں بھری رات کی جی جائے ہٹ

مہندی/حنا

اپنے ہاتھوں اور پاؤں کے تلوؤں اور کناروں کی سجاوٹ کے لئے عورتیں مہندی یا حنا کا استعمال کیا کرتی تھیں۔ منوچی کا بیان ہے کہ ہندوستان

ماحول کی ہی آئینہ داری کرتا ہے۔ خواہ قصوں کے کردار بظاہر کسی اجنبی ملک کے کیوں نہ ہوں اس لیے جس سوسائٹی کے مصنف نے مشاہدہ نہیں کیا اس کی عکاسی کرنا اصولِ نفسیات کے خلاف ہے اور عملاً ممکن نہیں ہے۔ اس لئے جن قصوں میں مقامات کے نام غیر ہندی بھی ہیں، ان میں بھی دراصل ہندوستانی معاشرہ ہی کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ اس لئے مثنوی سحرالبیان، زہرِ عشق، (شوق) پھول بن (ابن نشاطی)، اور گلشنِ عشق (نصرتی) کے تفصیلی مطالعہ سے اس عہد کے ہندوستانی سماج کو سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً میر حسن دہلوی نے شہزادہ بے نظیر کی سواری کا جو نقشہ پیش کیا ہے وہ بجنسہ مغل بادشاہوں کے جلوس کی تصویر کشی کی ہے۔ سونے چاندی کے زیورات، عماریوں سے سجے ہوئے ہاتھیوں کی قطاریں، پالکیاں، نالکیاں، رتھیں، آئینہ بندی، سازندوں اور کہاروں کی تاش کی پگڑیاں، شہنائیوں کی صدائیں[1]

شاہی محل کے ساز و سامان کا ذکر بھی میر حسن دہلوی نے اس موقع پر کیا ہے۔ جب شہزادی بدر منیر اپنے ایک باغ کی ایک عمارت میں شہزادہ بے نظیر کے نشست و برخاست کے لئے ساز و سامان لگواتی ہے۔ میر حسن نے اس موقع پر ہندوستانی گھروں کے اندرونی ساز و سامان کی جو تفصیل پیش کی ہے وہ متوسط طبقے کے دیوان خانوں سے بڑی حد تک مشابہ ہے۔[2]

بادشاہانِ دہلی کی بود و باش اور قلعہ معلّٰی کی طرزِ زندگی کا میر حسن نے منظوم نقشہ پیش کیا ہے۔

---

[1] برائے تفصیل دیکھیے: مجموعۂ مثنویاتِ میر حسن ۳۴-۴۰ [2] ایضاً ۶۹-۷۲

سدا ماہرویوں سے صحبت اُسے | سدا جامہ زیبوں سے رغبت اُسے
ہزاروں پری پیکر اس کے غلام | کمربستہ خدمت میں حاضر مدام

اسی طرح نواب سعادت علی خاں (والی اودھ) کی بزمِ عشرت کا مہجور نے ذیل کے اشعار میں ذکر کیا ہے۔

ہدایت نے ایک قصیدہ میں نواب آصف الدولہ کی بزمِ عشرت کا ذکر کیا ہے۔ ایک دوسری جگہ نواب تاج الدولہ، میر حسین خاں کی بزمِ عشرت کا بیان ملتا ہے۔

اٹھارویں صدی کے امیروں کی زندگی بے حد تعیش پسندانہ تھی۔ انہیں شراب و رقص و سرود سے بڑی رغبت تھی۔ عبدالحیٔ تاباں نے "مثنوی در مدح استاد خود حشمت و عمدۃ الملک" امیر خاں انجام (تخلص) کے راگ و رنگ کا اشعار میں ذکر کیا ہے [1]

اسی طرح انشاء نے دلہن جان (لکھنؤ کی ایک شاہی حرم) کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا ہے اور اس کی محفلِ رقص و سرود کا بڑا دلچسپ منظر پیش کیا ہے۔

میر حسن دہلوی نے اپنی مثنوی سحر البیان میں شاہی خاندان کی خواتین کا سراپا اور حلیہ اس انداز سے بیان کیا ہے کہ اس کے مطالعہ سے شاہی محل کی زندگی اور تعیش پسندانہ منظر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔ شاہی محل کی مستورات کے لباس، سنگار، زیورات کا تفصیلی علم حاصل ہو جاتا

---

[1] دیوان تاباں: ۲۵۸ - ۲۷۰

ہے۔ یہاں تک کہ خواصوں اور رنڈیوں کے حلیے تک کا بیان ملتا ہے۔

خواصوں کا حلیہ اور ان کی چہل بازیاں:

دوا، دائیاں، اور مغلانیاں ‖ پھریں ہر طرف اس میں جلوہ کناں
خواصوں اور لونڈیوں کا ہجوم ‖ محل کی وہ چہلیں وہ آپس کی دھوم
تکلّف کے پہنے پھریں سب لباس ‖ رہیں رات دن شاہزادے کے پاس
کنیزان مہرو کی ہر طرف ریل ‖ چنبیلی کوئی اور کوئی رائے بیل
رنگیلی کوئی، اور کوئی شام روپ ‖ کوئی چت لگن اور کوئی کام روپ
کوئی کیتلی اور کوئی گلاب ‖ کوئی مہرتن اور کوئی ماہتاب
کوئی سیوتی اور ہنس مکھ کوئی ‖ کوئی دل لگن اور تن سکھ کوئی
کہیں اپنے پٹے سنوارے کوئی ‖ اری اور بس کہہ پکارے کوئی
کہیں چٹکیاں اور کہیں تالیاں ‖ قہاقے کہیں اور کہیں گالیاں
بجاتے پھرے کوئی اپنے کڑے ‖ کہیں ہو رہی اور کہیں واچھڑے
ادا سے کوئی بیٹھی حقّہ پیئے ‖ دم دوستی کوئی بھر بھر جیے
کوئی حوض میں جا کے غوطہ لگائے ‖ کوئی نہر پر بیٹھی پاؤں ہلائے
کوئی آرسی اپنے آگے دھرے ‖ ادا سے کہیں بیٹھی کنگھی کرے

شاہی محلوں کی خواصوں اور لونڈیوں کے نام ہندوستانی پھولوں پر تھے۔
نجم النسا نے جوگن کا لباس دھارن کیا تھا۔ میر حسن دہلوی نے جوگیوں اور جوگنوں کے لباس اور ان سے متعلقہ دوسری باتوں کا مفصل ذکر کیا ہے۔

مغل شہزادوں کے لباس اور زیورات

عہد مغلیہ میں بادشاہ، شہزادے اور امیر زادے زیورات پہنا کرتے تھے۔ یہ بھی ہندوستانی تہذیب ہی کا اثر تھا۔ میر حسن دہلوی نے سحر البیان میں ایک شہزادے کے تن پر پڑے زیورات کا ذکر کیا ہے۔

جواہر سراسر پہنایا اُسے　　جواہر کا دریا بنایا اُسے
کڑے، کنگن، اور کلغی اور نورتن　　کیا ایک سے ایک زیب بدن
وہ موتی کے مالے بصد زیب و زیں　　کہیں جسکو آرام جاں، دل کا چین

ہندوستانی رقاصاؤں کے مناظر کے بعد میر حسن نے شہزادی بدر منیر کی رقاصہ عیش بائی کا نقشہ کھینچا ہے۔" اٹھارویں صدی کے شاہی خاندانوں کی مستورات کی بدچلنی اور امرا کی بیگمات کا کردار بھی اُردو ادب میں ملتا ہے۔ اُن مبتذل بانوں کا ذکر شوق کی مثنویوں میں پایا جاتا ہے۔

بازار

قرونِ وسطیٰ کے بازار اس عہد کی تہذیب و معاشرت، اور عام طرز زندگی کی عکاسی کرتے تھے۔ ساتھ ساتھ ان بازاروں سے عوام کی اقتصادی حالت کا بھی بخوبی اندازہ ہو سکتا تھا۔ ان بازاروں میں قہوہ خانے تھے جہاں شعرائ اور ادبار جمع ہوتے تھے اور شعر خوانی کا ہنگامہ برپا ہوتا تھا۔ ان بازاروں میں اَمردوں کے رقص ہوتے تھے اور تماشائیوں کے مجمعے لگتے تھے۔ یہاں نجومی، اور رمّال اپنی دکانیں سجاتے تھے اور ان کے گرد لوگوں کا مجمع ہوتا تھا۔

یہ بازار تہذیبی نقطۂ نظر سے بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ لکھنؤ کے بازار کا منظر ملاحظہ ہو۔

"اس بازار میں بڑے ہنگامے ہیں۔۔ عجب جلسہ ہے ڈھولک بج رہی ہے، شعر خوانی کا ہنگامہ، مطلع، اشعار، خمسے، رباعیات پڑھ رہے ہیں، بعض جل کر کہتے ہیں" میاں کیا خوش ہو'؟ میاں آتش صاحب کا واسوخت پڑھو، شعر سے شعر لڑے۔ اب چودھویں کو مشاعرہ ہوگا، استاد مٹرو مدار بخش آئیں گے' حسّو خاں فیض آبادی سے تکرار پڑی ہے، بڑی یاد کرکے آیا ہے، بارہ بارہ پہر پڑھتا ہے، ہمیں چار دن کی یاد ہے، شیخ گھسیٹا ہمارا استاد ہے"۔

فیض آباد کا بازار

میر حسن دہلوی گلزار ارم میں فیض آباد کے بازار کی چہل پہل اور خرید و فروخت کی گرم بازاری کا بڑا ہی دلچسپ منظر پیش کیا ہے۔ ایک طرف جوہری، بزّاز، اور طلا ساز، ان کے دلّال آوازیں دے دے کر لوگوں کو اپنی طرف ملتفت کر رہے ہیں، کپڑوں کی دُکانوں میں کناری گوٹے اور ململ کے تھان سجے ہوئے ہیں، کہیں تربوز اور خربوزوں کے انبار لگے ہوئے ہیں، کہیں مالنیں کھڑی پھولوں کے ہار فروخت کر رہی ہیں۔ کوئی موتیا کے پھول بیچ رہا ہے۔ کوئی آوازیں لگا رہا ہے کہ گنّے کی گنڈیریاں ہیں، مصری کی ڈلیاں ہیں، کوئی فرنی اور فالودے کو کوزوں میں رکھ کر فروخت کر رہا ہے، کہیں

میوہ فروش، کہیں خوانچے والے، کہیں نمکین اور چنے والے، کوئی سونٹھ کھٹائی، کوئی پٹی، کوئی خطائی، کوئی چاٹ، ایک طرف کھانے کی دکانیں ہیں جن میں خشکہ، سالن، باہر نکلا رکھا ہے، کہیں کبابی، شیرمال والے، روٹیوں والے دودھ اور ملائی والے، حلوائی، پچلونہ اور پاچن والے، کھیر والے، ریوڑی والے، کہیں گھاس فروخت کرنے والے، کہیں قہوہ کی دکانیں، کہیں علاقہ بند، موچی، آئینہ ساز، وغیرہ۔ غرض کہ ہر پیشہ ور آوازیں لگا لگا کر رہ گیروں کو اپنی طرف بلا رہے ہیں۔ ان بازاروں میں رقص و سرود کے مجمعے ہوتے تھے۔ کبوتر باز اور عیاش طبع لوگ جمع ہوتے تھے اور ان میں ہندو مسلمان سبھی قوموں کے لوگ نظر آتے تھے۔

دہلی کا چاندنی چوک بازار

چوک نامی بازار تقریباً شمالی ہندوستان کے تقریباً ہر شہر میں تھے لیکن دہلی کا "چاندنی چوک" اپنی خوبصورتی، دل کشی اور جاذبیت کے لئے بالخصوص شہرۂ آفاق تھا۔ اور دُور دُور سے لوگ اس شہر کو دیکھنے کے لئے آتے تھے۔ اور درگاہ قلی خاں نے مبالغہ سے کام لیتے ہوئے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ پرند بھی اس بازار کی رونق کی وجہ سے زمین پر گر پڑتے ہیں میر حسن دہلوی نے اس بازار کا یوں ذکر کیا ہے۔

یہ دلچسپ بازار تھا چوک کا — کہ ٹھہرے جہاں پر وہیں دل لگا
جہاں تک کہ رستے تھے بازار کے — کہے تو کہ تختے تھے گلزار کے
وہ پختہ مکانوں کے دیوار و در — سپیدی پہ جس کی نہ ٹھہرے نظر

سوداؔ: خاص بازار کا جو سنئے بیاں　　اون نے نردک کے کاٹ ڈالے کان

گدڑی بازار:

لفظ گدڑی غالباً گذری کا تحریف ہے۔ گُذری کو اُردو میں ٹھنڈی سڑک اور آج کی اصطلاح میں مال روڈ کہتے ہیں۔ تقریباً ہر شہر میں گذری بازار موجود ہے جہاں لوگ سرِ شام سیر کرنے جایا کرتے تھے۔ دہلی کے گذری بازار میں غالباً کبوتر فروخت ہوتے تھے جیسا کہ سوداؔ کے اس شعر سے ظاہر ہے۔

وہ تو پیچی کا ہرگز ہم کو لکھے نہ نامہ　　گدڑی میں جا کبوتر لیتا ہے مول گولے

مصحفی: "ہوتا ہے سرِ شام تماشا گذری کا"

اُردو بازار:

دہلی میں جامع مسجد پر آج بھی اُردو بازار موجود ہے لیکن اُسے شاہانِ مغلیہ کے عہد کے اُردو بازار سے کوئی واسطہ نہیں۔ اسے دہلی میونسپلٹی نے انگریزوں کے زمانے میں یہ نام دے دیا تھا۔ اصل اُردو بازار لال قلعے سے متصل تھا اور ۱۸۵۷ء کے بعد بیگم بازار اور خاص بازار کی طرح اسے بھی مسمار کر دیا گیا تھا اردو بازار کا یہ نام قلعے کی رعایت سے تھا جسے "اُردوئے معلیٰ" کہا جاتا تھا۔ فائزؔ دہلوی نے اپنے ایک شعر میں اس بازار کا ذکر کیا ہے۔

میوہ اور شیرینی ہے سب اقسام　　اُردو بازار لے گیا ہے تمام

گھریلو ساز و سامان

مکانوں کے دروازوں پر بالعموم پردے کی غرض سے چقیں ڈالی جاتی تھیں۔ اردو شاعری میں ان کا ذکر ملتا ہے۔ دالان کے فرش پر چاندنی، قالینیں

صفا پر جو اس کی نظر کر گئے   اُسے دیکھ کر سنگ مرمر گئے

اس دور کی اُردو شاعری میں دہلی کے دوسرے بازاروں کا بھی ذکر ملتا ہے لیکن ان کی تفصیل نہیں ملتی۔

چاوڑی بازار:

چاوڑی، مرہٹی زبان کا لفظ ہے اور تھانے کے معنی میں آتا ہے۔ مرہٹوں کے دورِ اقتدار میں یہاں پولیس اسٹیشن تھا۔ حوض قاضی سے جامع مسجد کی طرف جانے والی سڑک پر یہ بازار آج بھی اسی نام سے موسوم ہے۔ سودا کے ایک شعر میں اس کا حوالہ ملتا ہے۔ اس نے کوتوال کے ہجو میں لکھا ہے کہ عین تھانے کے راستے میں بھی رہزنی کی واردات ہوتی ہے۔

دیکھی ہم نے جو راہ چاوڑی کی   پشم ہے رہزنی تلاوڑی کی

خاص بازار:۔

یہ بھی شاہانِ مغلیہ کی دہلی میں ایک بازار تھا۔ اس کا محلِ وقوع وہ تھا جہاں اب پریڈ گراؤنڈ کے نام سے ایک وسیع و عریض میدان ہے۔ یہاں پہلے پانچ بڑے محلّے اور بازار تھے جن میں بیگم بازار، خاص بازار، زیادہ مشہور تھے۔ کہا جاتا کہ ۱۸۵۷ء میں ان علاقوں کے کرخندار اسلحہ ڈھالتے تھے اور باغیوں کو سپلائی کرتے تھے اس لئے انگریزوں نے سارے علاقے پر بُل ڈوزر چلوا دیئے۔ ان بازاروں کا انہدام غالب کی زندگی میں ہوگیا تھا۔ ان کے خطوں میں اس واقعہ کے اکثر حوالے ملتے ہیں۔

اور چادر بچھائے جاتے تھے۔ مسند دالان یا دولت خانے کا وہ اونچا حصّہ یا مقام ہوتا تھا جہاں مالک خانہ ویراجمان ہوتا تھا۔

دیکھ انشاؔ کو ایک حور نژاد　　　کھڑے دوں کو حق کی اوٹ لگے
پھولوں کی سیج پر سے جو بے دماغ اُٹھے　　　مسند پہ ناز کی جو تیوری چڑھا کے بیٹھے

تہ خانے و خس خانے

ہندوستان میں شدتِ گرما کی وجہ سے اس ملک کے اعلیٰ اور متوسط طبقے کے لوگ اپنے مکانوں میں تہ خانوں کا التزام کرتے تھے اور شاہانِ مغلیہ اور ان کے امرا خس خانوں میں دن کو قیام فرماتے تھے۔

آوارہ پڑے پھرتے ہیں کیوں دھوپ میں صبا
تہ خانہ میں سو رہیئے نہ، چلتی ہے ہوا گرم

ہیں یہ مژگاں اس نمط دامِ ہوس کی ٹٹیاں
جس طرح گرمی میں چھڑکی جائیں خس کی ٹٹیاں

پنکھا: اس کے برعکس غربا اور نچلے طبقے کے لوگ موسم گرما میں ہاتھ یا چھت کے پنکھوں سے اپنا کام چلاتے تھے۔ "برسات کی اوس" کے عنوان سے نظیر اکبرآبادی نے ایک نظم کہی ہے:۔

پنکھے کوئی پکڑے، کوئی کھولے ہے کھڑا بند
دم رُک کے گھلا جاتا ہے گرمی سے ہر ایک بند

نظیر نے "پنکھے" کے عنوان سے ایک پوری نظم لکھی ہے۔

کیا موسمِ گرمی میں نمودار ہے پنکھا　　خوبوں کے پسینوں کا خریدار ہے پنکھا
گُل رو کا ہر اک جا پہ طلبگار ہے پنکھا　　اب پاس مرے یار کے ہر بار ہے پنکھا
گرمی سے محبت کی بڑا یار ہے پنکھا

غسل کے وقت لوازم:

بالعموم چوکی پر بیٹھ کر غسل کیا جاتا تھا اور جھانوے سے جسم کا میل صاف کیا جاتا تھا:

شیخ جیو صاحب جو نہاتے مشک سے بیٹھے چوکی پر
مونڈی مانڈی چندیا پر کیا خوب تریڑی پڑتی ہے

گھریلو برتن:

کھانا پکانے اور کھانے کے لئے عام طور پر دیگوں، دیگچوں، کڑاہیوں، ہنڈیوں، رکابیوں، قابوں وغیرہ کا استعمال ہوتا تھا۔ ہاتھ منھ دھونے کے لئے آفتابہ یا لوٹا کام میں آتا تھا

منھ دھونے اس کے آتا ہے اکثر آفتاب
لٹکاوے گا آفتابہ کوئی خود سرآ فتاب

قرون وسطیٰ میں مٹی کے برتنوں کا عام رواج تھا اور موجودہ زمانے میں ہندوستان کے دیہاتوں اور قصبوں میں اب بھی مٹی کے برتن بہت زیادہ استعمال میں آتے ہیں۔ نظیر اکبر آبادی نے "کورے برتن" کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے جس میں گولی، مٹکا، ٹھلیا، لوٹا، کوزہ، جھجھر، صراحی وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔

لوازمِ استراحت، اوڑھن، بچھاون وغیرہ:

پلنگ: تم نے پلنگ اور بچھایا تو کیا ہوا　　تم جانتے ہو مجھ کو کہ میں ہوں پلنگِ فرش

چارپائی: چارپائی وہ لگا پھاند کے آئی کس راہ　　ایسی دیوار بڑی سے اجی یہ بات غلط

مصحفی نے "در ہجو چارپائی" کے نام سے ایک مثنوی لکھی ہے جس میں چارپائی کی خرابیاں بیان کی ہیں ۔ میر نے اپنی مثنوی "در ہجو خانہ خود" میں چارپائی کا ذکر کیا ہے ۔

چھپر کھٹ: وہ بڑا پلنگ جس کے چاروں پایوں میں اوپر کی طرف بھی ڈنڈے لگا کر چھت کا کھنڈرا بنایا جاتا تھا ۔ اس پر مچھردانی تان لیتے تھے ۔

اتنی رچی ہوئی ہے یہ پردوں میں کس کی باس

یوں میں نے گر کے شب جو چھپر کھٹ سے غش کیا

موسم سرما کا اوڑھن بچھاون:

رضائی اور لحاف:

جاڑے میں کیا مزا ہو وہ تو سمٹ رہے ہوں

اور کھول کر رضائی ہم بھی لپٹ رہے ہوں

مصحفی نے شہزادہ سلیمان شکوہ سے ایک قطعہ میں "در مدحِ طلب لباس سرما" لکھ کر موسمِ سرما کے لئے لباس کی درخواست کی تھی جس میں لبادہ، پٹو، شال وغیرہ کا ذکر آیا ہے ۔ متوسط طبقے کے لوگ شال، دوشالہ اور کمبل کا استعمال کرتے تھے ۔

تکیہ: سرہانے تکیہ رکھنے کا رواج تھا:

تکیہ ترے سرہانے کا سونگھ کے غش نہ کیوں ہوں میں

آتی ہے، واہ، زور باس ستھرے سے اس غلاف میں

اشیائے خورونوش

کلچہ: ایک طرح کی خمیری روٹی:

کسی حسین کا اک منہ تو تھا ہی کلچا سا
رچاوٹ اور ہوئی اب کہ اُس پہ تل لپٹے

پنجیری: ایک قسم کی میٹھی چیز، جس کو خربوزوں کے بیجوں سے تیار کیا جاتا تھا۔ یہ بیج گھی اور شکر کے ساتھ بھون کر میدے یا سوجی میں ملا دیتے تھے۔

کیا وہ پنجیری سیلی پیلی اجی
جو کہ ہونٹوں میں بھربھری نہ لگے

سموسا:

ہے ایک قناعت کو فقط نانِ جویں بس
درکار نہیں ادن کے تکلف کے سموسے

اردو ادب میں اس عہد کے ہر قسم کے کھانوں، مٹھائیوں، حلووں، روٹیوں، اچاروں، ساگوں اور سبزیوں، پنیر اور مونگ پھلی وغیرہ کا بھی ذکر ملتا ہے۔

خاگینا: انڈے اور پیاز میں مسالہ ملا کر اُسے بھونا جاتا ہے۔ اُسے خاگینہ کہتے ہیں۔

نہ دمڑی جوڑ خاگینہ پکایا
کہ ہے مرغی کا کام انڈوں کو سینا

قہوہ نوشی: اٹھارویں صدی میں، جیساکہ قہوے کے بارے میں کثرت سے حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے، قہوہ نوشی کا عام رواج تھا۔ تقریبات کے موقعوں پر پان کی طرح قہوے سے بھی مہمانوں کی تواضع کی جاتی تھی۔ چاندنی چوک (دہلی) میں قہوے کی دکانیں تھیں جہاں ادیب اور شاعر جمع ہوتے تھے۔ اب وہ نہ چاندنی چوک رہی، نہ وہ قہوہ خانے۔ شاہ حاتم نے قہوہ پر ایک پوری مثنوی لکھی ہے۔

انیس روح و جان و راحتِ دل
جلیسِ بزم و رونق بخش محفل

برائے حرمت افزائی تواضع
تواضع اس کی ہے جائے تواضع

چمن سا کھل رہا ہے دست لالہ　　　سبھوں کے ہاتھ مجلس میں پیالہ

ہے بزمِ عیش کا سامان قہوہ　　　جہاں دیکھو تہاں ہر آن قہوہ

شمالی ہندوستان کے شہروں کے بازاروں میں قہوے کی دکانیں تھیں۔ فیض آباد کے بازار کی ایک دکان کا ذکر میر حسن دہلوی نے کیا ہے۔

ذکرِ میر کے آخر میں لکھنؤ میں وارن ہسٹنگز WAREN HASTINGS کی ضیافت کا ذکر کرتے ہوئے میر نے اس عہد کے کھانوں کے نام گنائے ہیں. اس زمانے میں ایسی کتابیں بھی لکھی گئی ہیں جن میں مختلف کھانے پکانے کی ترکیبیں درج ہیں۔ ایسی ایک کتاب "خوان نعمت" کے نام سے فورٹ ولیم کالج کلکتہ سے انیسویں صدی کے شروع میں چھپی تھی۔ اس میں تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں۔

پیشہ ور : اُردو ادب میں اور بالخصوص شہر آشوبوں میں ہندوستان کے پیشہ وروں کے بارے میں کثرت سے حوالے ملتے ہیں لیکن یہاں صرف دھوبیوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ دھوبی ناند میں کپڑے دھوتے تھے، دریاؤں یا ندیوں کے کنارے ان کے مخصوص گھاٹ ہوتے تھے جہاں وہ کپڑے لے جاکر دھویا کرتے تھے انشاء نے ذیل کے اشعار میں دھوبیوں کا ذکر کیا ہے۔

"جو گھر سے گاذر پسر وہ کپڑوں کو ناند میں سوندھ سانڈھ نکلا"

شروع دھوبیوں کی طرح کھنڈ کرتے ہیں　　　نہ مطربوں کی کسی نے سُنی، تو وہ ناچار

کوئی دھوبی گھاٹ پر جب ٹپ گاتا ہو وے کھنڈ　　　آپ کی گائن کی کیا تعریف کیجیے واہ واہ

مُردوں سے متعلق رسمیں :

مسلمانوں میں کسی شخص کی وفات پر ادا کی جانے والی رسموں کا ہم پہلے

تفصیلی جائزہ لے چکے ہیں۔ اس لئے یہاں صرف رسموں کے حوالے اُردو ادب سے پیش کیے جاتے ہیں۔ وہ رسوم، تیجا، دسواں، چالیسواں اور برسی کے نام سے یاد کی جاتی ہیں۔

شاکر ناجی: چھری سیں ناز کی تو کس کو بسمل کر پسیجا ہے
نہ پڑھئے فاتحہ یکرنگ عاشق کا یہ تیجا ہے

ظفر: نہ ہونے پایا چہلم بھی شہید ناز کا تیرے
ستمگر آفریں کہئے ترے مہندی لگانے پر

عام طور پر قبر پر پھول اور مہندی چڑھائی جاتی تھی۔

مصحفی:

میرے مزار پر رکھ بھیجیو گل و مہندی — کہ میں شہید ہوں اس پنجۂ حنائی کا
پھول چڑھانے دونے لائے گو غریباں پر الا — کشتۂ ناز بتاں کی تیری قبر فرشتے بھول گئے

رنڈسالہ: بیوہ عورتوں کو ایک خاص قسم کا لباس پہنایا جاتا تھا جو ہندوستانی زبان میں رنڈسالہ کہلاتا تھا۔

سودا: " چادر اوڑھے ملگجی بیٹھی سیس نوائے "

مصحفی: رنڈسالہ لائے اسکو شبِ عقد کی صبح — سامان یہ ہو حسین کی دختر کے واسطے

رسم ورواج

ہر ملک کا ادب اپنے ماحول کی عکاسی کرتا ہے اس لئے اردو ادب میں اس عہد کے رسوم ورواجوں کا ذکر کثرت سے ملتا ہے۔ مثلاً پیدائش، شادی بیاہ اور موت وغیرہ۔ " رسوم وتقریبات " کے باب میں مسلمانوں کے رسم ورواج کے

بارے میں تفصیلی گفتگو کی جا چکی ہے۔ اس جگہ صرف اردو ادب سے ان رسموں کے بارے میں اقتباسات پیش کئے جائیں گے۔ تاکہ اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکے کہ اُردو ادب کس حد تک اپنے ماحول کا آئینہ دار ہے۔

ولادت: اگر بادشاہوں اور امیروں کے ہاں بچے کی ولادت کی امید ہوتی تو رمّالوں اور نجومیوں کو بلاکر ولادت کے لئے وقت سعید کا تعین کرایا جاتا تھا۔ اگر لڑکا پیدا ہوتا تو نقارہ اور دوسرے موسیقی کے سازوں کو بجاکر یا توپ دغواکر ولادت کا اعلان کرایا جاتا تھا۔ اس کے برعکس دیہاتوں کے غریب لڑکے کی ولادت پر پیتل کی تھال بجاکر اظہار خوشی کرتے تھے۔ میر حسنؔ دہلوی نے ایک بادشاہ کے ہاں تولد پسر کے موقع پر رمّالوں اور نجومیوں کے بلانے اور ان سے وقتِ سعید معلوم کرنے اور ولادت کے بعد خوشیاں منائے جانے کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ میر حسنؔ نے علمِ نجوم کی اصطلاحوں کا بھی تفصیلی ذکر کر دیا ہے

مبارک تجھے اے شہ نیک بخت — کہ پیدا ہوا وارثِ تاج و تخت
نقیبوں کو بُلوا کے یہ کہہ دیا — کہ نقار خانے میں دو حکم جا
کہ نوبت خوشی کی بجا دیں تمام — خبر سُن کے یہ شادہوں خاص و عام

رقص و سرود:

کیا بھانڈ اور بھگتیوں نے ہجوم — ہوئی آہے آہے مبارک کی دھوم
لگا کنچنی چونہ پُنی تمام — کہاں تک میں لوں نرتکاروں کے نام

زر نثار کرنا:

دیئے شاہ نے شاہزادوں کے ناؤں — مشائخ کو اور پیرزادوں کو گاؤں
خواصوں کو، خوجوں کو جوڑے دیئے — پیادے جو تھے ان کو گھوڑے دیئے
خوشی میں کئے یاں تلک زر نثار — جسے ایک دینا تھا بخشے ہزار

چھٹی :-

چھٹی تک غرض تھی خوشی ہی کی بات　　　کہ دن عید اور رات تھی شب برات

اسی طرح چھوچھک، گھٹی، زچہ کو تارے دکھانا، مرگ مارنے کی رسم، سالگرہ، نومولود کی پرورش، دودھ بڑھانا، بسم اللہ خوانی، رتجگہ، وغیرہ کا بھی اردو ادب میں ذکر ملتا ہے۔

حضرت فاطمہ کی صحنک کی فاتحہ اور رتجگہ :

ظفر: رات کو ہو رت جگا دن کو ہو صحنک بھی تنہا

دھوم یہ شام و سحر آج ہو کل بھی ہو

شادی کی رسمیں

شادی کی رسموں میں سب سے پہلی منزل رشتہ کی تلاش، لڑکے لڑکی دیکھنے کی رسم، سگائی۔ پھر منگنی اور شادی برات، ساچق، مہندی وغیرہ کی رسمیں عمل میں آتی تھیں۔ سودا نے اپنے مرثیوں میں شادی کے ذکر میں اس تقریب سے متعلق تمام رسموں کا ذکر کردیا ہے

رشتہ کی تلاش :

کئی جو ناری وہ بوڑھیاں تھیں جسو داجی نے انہیں بلایا

کسی کو ادھر، کسی کو ادھر، سگائی ڈھونڈن کہیں بھیجا

جو بھید تھا اپنے من کے بھیتر سنوان سبھوں کے تیں جتایا

لڑکے کے دیکھنے کی رسم :

نقل ہے ایک شخص کی نسبت　　　ٹھہری اک جا پہ جب بصد رغبت

رسم ہے دیکھنے کی اے یارو　　　ہر جگہ میں بولاتے دولہا کو

سگائی: ٹھہراؤ سگائی گورا کی شبھ ساعت سے تم اس کے گھر"
منگنی: غرض جب وقت منگنی کا نشاں اس شہ کو آیا تھا

شادی کی اصل رسمیں

شادی کی لگن دھرنا:

جب طرفین تیاریاں کر لیتے تو عقد کی تاریخ طے کی جاتی اور یہ رسم شادی کی لگن دھرنا کہلاتی تھی۔

دھرا لگن اس بیاہ کا زنہار نہ مانوں — کردار فلک میں نہ سمجھتا ہوں تو جانوں
گرد اسکے کھڑے پیٹے ہیں سب سینہ وزانوں — بھر طاس دھرا خون کا نام لگن دھرنا

پیلے رنگ کا رقعہ بھیجنا:

تب راجہ نے ہر پنڈت سے واں لگن مہورت کی پوچھی
سب بولے ماہ مہینے کی سبھ ساعت ہے اور نیک گھڑی
دن ٹھہرا بیاہنے آنے کا سبھ ساعت شادی لگن دھری
تب راجہ نے شیوشنکر کو اس بات کی پتری لکھ بھیجی

دولہا کے ہاتھ میں کنگن باندھنا:

باندھ کنگن تیرے سکھ کرنے کو — کیا میں جانتی تھی کہ یوں بچھڑے گا ہاتھ

مائیوں بٹھانا: "مائیوں بدلے دولہا کے ماتم میں لا بٹھلائی ہے۔

ساچق: کانا ہوا وہ سر تھا جو ساچق کا جنا دا
گردن کا خطِ زخم تھا مٹکے کا کلاوا

مہندی: جو خوان کہ دولہن کیلئے مہندی کا آیا — دولہا کا لہو ہاتھوں میں دولہن نے لگایا

شہانا گانا :

سہلے یہ ڈومنیاں گاتی ہیں لے کے جب ڈھول
شیخ جی تم بھی سمجھتے ہو کچھ سہلوں کے بول

برات : برات کی روانگی سے پہلے دولہا کو نہلا دھلا کر بری کا جوڑا پہنایا جاتا تھا۔ زیور اور گجرے سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ دوسری رسمیں ہوتی تھیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے۔ منڈوے تلے نہلانا، تیل چڑھانا، کنگن باندھنا، گلے میں ہار گجرے ڈالنا۔ کاندھے پر شال ڈالنا، اور زیورات پہنانا۔ نظیر نے ایک دولہا کا حلیہ، برات کے مناظر جنواسے میں براتیوں کا قیام، ان کے خورونوش کی اشیاء، بکھیرے، جہیز، رخصتی اور واپسی برات کا مفصل ذکر کیا ہے۔

میر حسن دہلوی نے برات کی منظر کشی کی ہے۔ شاہ کمال نے الف خاں کے بیٹے کی شادی کے موقع پر قصیدہ لکھا تھا۔ اس موقع پر رقص و سرود کی محفل منعقد ہوتی تھی۔

دھن گانا : دیکھن نکسیں عہدی اکبر شاہ کی سب ناری بنی پریاں
سب سمدھن مل دوار روک کھڑیں لے ہاتھوں میں چھڑیاں

سمدھنوں کی آپس میں گالی گلوچ :

میر حسن: اترنے کی واں سمدھنوں کی پھبن — کھلیں پھول جیسے چمن در چمن
گلوں میں پہنانا وہ ہنس ہنس کے ہار — سٹاسٹ وہ پھولوں کی چھڑیوں کی مار
دکھانا وہ بن بن کے اپنا بناؤ — وہ آپس کی رسمیں وہ آپس کے چاؤ
قہاقے ہنسی شور وغل تالیاں — سہانی سہانی نئی گالیاں

نظیر اکبر آبادی نے سمدھن کے موضوع پر ایک پوری نظم لکھی ہے :

کروں کس منہ سے لے یارو بیاں میں شان سمدھن کی
لگی ہے اب تو میرے دل کو پیاری آن سمدھن کی
کمر نازک، مٹکتی چال، آنکھیں شوخ، تن گورا
نظر چنچل، ادا چھبیل، یہ ہے پہچان سمدھن کی
سنہری تاش کا لہنگا، روپہلی گوٹ کی انگیا
چمکتا حُسن جوبن کا، جھمکتی آن سمدھن کی

اخلاقی اعتبار سے اٹھارویں صدی زوال پذیر تھی۔ جیسا کہ لکھا جا چکا ہے۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد اخلاقی قدروں کی گرفت، کمزور پڑ چکی تھی۔ جہاندار شاہ کے زمانے میں یہ حال تھا کہ بادشاہ اگر لال کنور کے آغوش میں ہوتا اور اتفاقیہ کوئی مصاحب اندر چلا آتا تو بادشاہ مسکرا کر سر جھکا لیتا۔ شرم وغیرہ اُٹھ چکی تھی۔ شاہی محلات میں اب خاندانی بیگمات کی بجائے طوائفوں کی کثرت تھی۔ اس لئے شادی بیاہ کے موقعوں پر نہایت رکیک، بیہودہ مذاق اور فحش گالیاں ایک دوسرے کو دی جاتی تھیں لیکن سمدھن سمدھی ایک دوسرے کے نام لے لے کر طرح طرح کی گالیاں دیتے۔ نادرات شاہی اس قسم کی لغویات سے بھرپور ہے اور ابتذال کی صحیح تصویر ہے لیکن یہ بات بھی توجہ کی طالب ہے کہ اس زمانے میں سٹھنیاں جزوادب بن چکی تھیں۔

شاہ عالم ثانی:

سمدھن تیری تنگ بہت ہے سُندر سگھڑ انوٹھی
انگری جات نہیں ہے وا میں ایسی لال انگوٹھی

دولہن کا سنگار:

عروسی وہ گہنا وہ سوہا لباس　　وہ مہندی سوہانی وہ پھولوں کی باس

ملا سُرخ جوڑے پہ عطر سہاگ   کھُلے مل کے آپس ہیں دونوں کے بھاگ
کھجوری وہ چوٹی زری کا مو باف   کہ جوں دود کے بعد شعلہ ہو صاف
عروسانہ اس نے اس کیا جولباس   تو آنے لگی خون کی اس ہیں باس

زیورات :

مصحفی نے ایک مسلمان ناری کی حکایت بیان کی ہے جس کی شادی ایک مغل سے ہوئی تھی۔ اس شادی کے موقع پر دلہن کے سنگار کو بیان کیا ہے۔

ان دنوں سہاگ اور گھوڑیاں نامی گیت گائے جاتے تھے اور ڈومنیاں مبارکبادی کے گیت گاتی تھیں۔ اس دن دولہن کے گھر میں بڑی رونق اور چہل پہل ہوتی تھی :

جب آئی وہ دولہن کے گھر پر برات   کہوں واں کے عالم کی کیا تم سے بات

نکاح و پھیرے :

ازدواجی رشتہ قائم کرنے کے لئے مسلمانوں میں نکاح اور ہندوں میں پھیرے کی رسم ادا ہوتی تھی۔ اس کے بعد براتیوں میں ہار پان، شربت پلانے اور خاصدان تقسیم کرنے کی رسم ادا ہوتی تھی۔

ہوا جب نکاح اور بٹے ہار پان   پلا سب کو شربت دیئے خاصدان

اس کے بعد سہرے پڑھے جاتے تھے۔ یہ رسم خالص ہندوستانی تھی۔ سہرا لکھنے کی ابتدا انیسویں صدی کے نصف اول سے ہوتی ہے۔ سہرے دو قسم کے ہوتے تھے۔ ایک روایتی سہرے جنہیں ڈومنیاں ہر خوشی کے موقع پر گاتی تھیں۔ دوسرے وہ سہرے جو شاعر دولہا کی شان میں پڑھا کرتے تھے۔ یا تو وہ خود پڑھتے تھے یا اربابِ نشاط سے گواتے تھے۔ اس سلسلہ میں ذوق اور

غالب اور بہادر شاہ ظفر کے سہرے قابلِ توجہ ہیں۔

اس کے بعد دولہا کو زنان خانے میں لے جایا جاتا اور اس موقع پر بھی مختلف النوع رسمیں ادا ہوتی تھیں۔

چوتھی:

رخصتی کے چوتھے دن دولہن کے گھر والے آتے تھے، یہ رسم چوتھی کہلاتی تھی۔ اس دن دولہن اپنے شوہر کو ساتھ لے کر اپنے والدین کے گھر آتی تھی۔ ہمراہ سسرال کی عورتیں بھی ہوتی تھیں۔ اس موقع پر دونوں طرف کی عورتیں رنگ کھیلا کرتی تھیں۔

پری زاد کا بیاہ چوتھی کے ساتھ　　　اٹھایا اسی دھوم میں لگتے ہاتھ

زیورات

اپنے جسم کے مختلف حصّوں کو مزیّن کرنے کا عورتوں میں قدرتی طور پر جذبہ پایا جاتا ہے۔ جمیلا برج بھوشن کا بیان ہے "خوبصورتی اور زیورات سے فطری لگاؤ، انسان اور خدا، دونوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ حُسن اور خوبصورتی کے روحانی تصوّرات کا تاریخ میں جسمانی اور باضابطہ تصوّرات سے گہرا تعلق رہا ہے اور خوبصورتی کی علامتوں کی ابتدائی جڑیں اصلیت اور وجود کی خوبصورتی میں برابر ہیں۔"

ہندوستان میں زیورات کے استعمال کو ایک مذہبی رنگ دیدیا گیا تھا۔ کیونکہ اس کو سہاگ کی نشانی سمجھا جاتا تھا۔ اس نقطۂ نظر سے زیورات کو ہندو اور مسلمان دونوں مذہبوں کی عورتوں میں برابر اہمیت حاصل تھی۔ اسلئے

ایک ہندو عورت ایک نہ ایک زیور پہننا اپنے اوپر لازم کر لیتی تھی لیکن مسلمان عورتوں کے لیے قیمتی پتھر اور نگینے زیادہ اہم تھے۔ کیونکہ اُن سے نظرِ بد سے تحفظ ممکن تھا۔ اس بنا پر مسلمان عام طور پر انگوٹھیوں میں عربی کی آیتیں کندہ کرا کر پہنا کرتے تھے اور اسی طرح ہندو بھی منتر وغیرہ کندہ کراتے تھے۔ ابوالفضل کا بیان ہے۔

"ہر شخص ان مذکورہ زیورات کو سادہ یا جڑاؤ بنواتے ہیں اور طرح طرح سے پہنتے ہیں۔ زیور سازی کے عجائب کا کیا بیان کروں۔ ان کی نزاکت اور ہنرمندی یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ ایک تولے سونے کے زیور کی اجرت دس تولہ تک دی جاتی ہے۔ جہاں پناہ نے اور نئی نئی وضع کے زیورات ایجاد کئے ہیں۔"

مجملاً ہندوستانی عورت قدیم الایام سے اپنے آپ کو سجانے اور اپنے اوپر بھاری اور وزنی زیورات لادنے کی خواہشمند رہی ہے۔ مغل بادشاہوں کے دورِ حکومت میں متداولہ رسموں پر پوری طرح عمل ہوتا رہا۔ ہندوستان میں آنے والے تمام سیاح اس بات پر متفق الرائے ہیں کہ زیورات ان کے "دلوں کی مسرت و خوشی تھے۔" اگر بدقسمتی سے کوئی عورت بیوہ ہو جاتی تو اُسے تمام زیورات سے محروم ہونا پڑتا تھا۔

شوہروں کے انتقال کے بعد مسلمان عورتیں بھی یہی عمل کرتی تھیں اور زندگی کی تمام مسرتوں سے محروم ہو جاتی تھیں۔

لڑکیاں ایام طفلی سے ہی زیورات کے استعمال کی خوگر ہو جاتی تھیں لڑکے اور لڑکیوں کے کان اور موخر الذکر کی ناک بچپنے ہی میں چھدوا دی جاتی

تھی۔ والدین کی اقتصادی اور مالی حالت کے مطابق سونے چاندی اور تانبے کے زیورات ان سوراخوں میں ڈال دیئے جاتے تھے۔ اور یہ سوراخ عمر کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ بھاری زیوات کے برداشت کرنے کے متحمل ہوجاتے تھے۔ ہر بچے کی کمر پر سونے یا چاندی کی ایک زنجیر ڈالی جاتی تھی جس میں گھنگرو پڑے ہوتے تھے اور بیڑیاں اور گھنگرو ڈالے جاتے تھے۔

جہانگیر بادشاہ کے عہد میں ایک نیا زیور، جہانگیری (پتھروں سے جڑاؤ پہنچی) ایجاد ہوا جو کلائیوں میں پہنا جاتا تھا۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی تک مجموعی طور پر ان زیورات کی تعداد بڑھتے بڑھتے ۱۴۵ تک پہنچ گئی تھی اور اُن میں بہت سے ایسے زیورات تھے جو عہدِ مغلیہ کی دین ہیں اور انہیں فارسی نام دیدیئے گئے ہیں۔ ان تمام زیوروں کا مسلمان عورتوں میں رواج پایا جاتا تھا اور اب بھی پایا جاتا ہے۔ طوالت کی وجہ سے ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔ اردو ادب میں زیورات کی کثرت سے مثالیں ملتی ہیں۔ یہ تمام ہندی الاصل تھے جیساکہ ان کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے۔

اُربسی: یہ ہندی کا لفظ ہے" اُر بمعنی دل اور بسی' بسنے والی۔ یہ ایک زیور ہے جو عورتوں کے سینے پر لٹکا رہتا ہے۔ اُردو میں اس کو دُھکدھکی بھی کہتے ہیں۔

دولڑا مالا بدھی اُربسی   رین باری میں کہنے کے بھنبی

انوٹ: ایک گھنگرو دار زیور جو پیروں کے انگوٹھوں پر پہنا جاتا تھا۔

وہی سراسری، چنپا کلی، وہی گہنے
وہ ٹیکا، بینے، وہی جھمکے وہی انوٹ

انگوٹھی: ہاتھوں کی انگلیوں کا زیور۔

دل چھلا چاہے تو پہن انگشتری ۔۔۔ زیب دے ہاتھوں کے تئیں رشکِ پری

شعب اگر خوش رنگ و اسلوب ۔۔۔ تو انگوٹھی بیچ رکھنا خوب ہے

آرسی: ایک چاندی یا سونے کی سادہ یا مینا کار انگوٹھی جس میں چھوٹا سا ایک گول آئینہ جڑا ہوتا ہے اور اُسے عورتیں بائیں ہاتھ کے انگوٹھے میں اس غرض سے پہنتی ہیں کہ بہ وقت ضرورت اپنا سنگار درست کر سکیں۔

آویزہ: ایک قسم کا زیور جو کانوں کی لَوؤں میں پہنا جاتا ہے

آویزہ گہر ہے بنا گوشِ یار میں ۔۔۔ سرنگوں ہے اسکے مقابل غرورِ صبح

بالا اور بالی: سونے یا چاندی کا ایک مڑا ہوا تار یا حلقہ جو کانوں میں پہنا جاتا ہے۔ بالی بھی ایک کان کا حلقہ دار زیور ہے، سادہ یا جڑاؤ دونوں قسم کی ہوتی ہے۔

فقط کانوں میں ایک سونے کا بالا ۔۔۔ کہ جیسے ماہ کے ہو گِرد ہالا

بالی کی، نہ بندے کی، نہ گوہر کے حوالے ۔۔۔ ہیں دل کو کیا زلفِ معنبر کے حوالے

بجلی: کان کا ایک طلائی زیور، جو جڑاؤ اور سادہ دونوں قسم کا ہوتا ہے۔

بجلی وہ ہر ایک زینتِ گوش ۔۔۔ تھی برق برای خرمن ہوش

نہ جھمکیں کس طرح کانوں میں اس کے حُسن کے جھمکے

اِدھر جُھمکا، اُدھر بُندا، اِدھر بجلی کا بالا ہے

بُندہ: ایک صراحی دار نگینہ ہوتا ہے جو کان میں پہنا جاتا ہے۔

بندہ پہن کے یوں تو نہ پھر زیرِ آسماں

ایسا نہ ہو کہ زہرۂ گردوں ٹپک پڑے

بُلاق : ایک زیور کا نام ہے جو دیوار بینی میں پہنا جاتا ہے۔

چاند سے تارے کا ہوتا ہے کبھو جو اتفاق اس طرح منہ پر ترے پیارے چمکتا ہے بُلاق

بیسر : ناک کا ایک طلائی زیور :

رہیں ہیں اب تو پاس اس شوخ کے شام و سحر موتی

جبیں پر موتی، اور بیسر میں موتی ، مانگ پر موتی

بانک : ایک خاص قسم کے چھلّے کا نام ہے۔

جو دیکھا میں نے ان مہندی بھرے ہاتھوں کا ہل جانا

انگوٹھی بانک چھلّے آرسی کا پھر نظر آنا

بور : چاندی یا سونے کے پھول، ایک قسم کا زیور، پاؤں کے چھوٹے چھوٹے گھنگرو۔

شوخ پر اپنے زور تھے ، اسکے برن بھی زور تھے

توڑے ، کڑے و بور تھے ، چھلّے بھی پور پور تھے

بھُجبند یا بازو بند : عورتوں کے بازو کا زیور :

وہ بھُجبند بازو کے اور نور تن کہ جوں گل سے ہو شاخ زیب چمن

بینا : ایک ماتھے کا زنانہ زیور جو جھومر کی قسم کا ہوتا ہے اور اکثر دلہنوں کو پہناتے ہیں۔

اس بُندے کے ہم بندے ہیں وہ بالا سب کو دے بالا

موتی سے ساری مانگ بھری بینے کی جھمک پھر ویسی ہے

باہو :

باہو ، پہنچی و کنگن ، پچلڑی سرسوں بھی پالگ جواہر میں جڑی

بدھی : " دو لڑا مالا و بدھی اُر لبسی "

پہنچی : ہاتھوں کا ایک زیور جو نقرئی یا طلائی سادہ یا جڑاؤ ہوتی ہے۔

وہ پہنچی زمردکی اور دست بند — نزاکت میں شاخ گل سے دوچند

پنج لڑا، دولڑا، ست لڑا: مختلف تعداد کی گلے کی زنجیریں:

وہ موتی کا دولڑا وہ موتی کا ہار — سدا اشک غم دیدہ جس پر نثار

لگا دھکدھکی، پچلڑا، ست لڑا — سراسر گلے حسن اسکے پڑا

پیجن: پیر کا زیور:

بیاں کیوں کر کروں ان میں رفتار — کروں تقریر کیا پیجن کی جھنکار

پازیب: پیر کا زیور، طلائی یا نقرئی، چونکہ اسمیں گھنگرو لگے ہوتے ہیں اس لئے چلتے وقت آواز ہوتی ہے۔

فقط موتیوں کی پڑی پائے زیب — کہ جس کے قدم سے گہر پائے زیب

تعویذ: ایک طلائی زیور جسے عورتیں بازو پر باندھتی تھیں۔ سر اور گردن کا بھی سنگار ہے۔

فقط تعویذ دریائی کا خوش رنگ — بندھا بازو میں اور کھینچا ہوا تنگ

توڑا: ایک چاندی یا سونے کی زنجیر سی ہوتی ہے جو عورتیں پاؤں میں پہنتی ہیں۔ توڑا گردن کا بھی زیور ہوتا ہے جو زنجیر نما ہوتا ہے۔ توڑا۔ سونے یا چاندی کا زیور تھا جو ہاتھوں میں پہنا جاتا تھا۔

صنم کے نازنیں پاؤں میں کیا ہی خوب توڑے ہیں

گویا اللہ نے اپنے یدِ قدرت سے جوڑے ہیں

وہ توڑا ہاتھ میں تاروں کے باریک — کہ بن دیکھے جہاں ہو جس کے تاریک

ٹیکا: ماتھے کا ایک جڑاؤ زیور

وہ ماتھے پہ ٹیکے کی اس کی جھلک — سحر چاند تاروں کی جیسے چمک

جگنو یا جگنی: ایک زنانہ زیور جو گلے میں پہنا جاتا ہے۔

جگنو کو نہ رکھ محرمِ شبنم میں اری چھوڑ — اک نرہر بھرا میرے دلِ تنگ میں کیڑا

جگنی جگنو سے جو چمکتے تھے — اشکِ خونِ ناب ٹپکتے تھے

جوشن : ایک نقرئی یا طلائی سادہ خواہ جڑاؤ زیور، جو بازو پر باندھا جاتا تھا

کیا بہ عکس دام کم ہے جوشنِ فولاد سے

جھمکا : کان کا زیور۔

سر کے بالوں سے اٹک جھمکے سے الجھا تو کہا — اب لگا مجھ کو ستانے یہ نگوڑا تعویذ

جہانگیری : ایک جڑاؤ زیور۔ جو ایک قسم کی چوڑیاں ہوتی ہیں۔ ہاتھوں میں عورتیں پہنتی تھیں۔

جو زیور اس کلائی میں پڑا ہے — جہانگیری کا نام اس کو ملا ہے

چھڑے : ایک قسم کے پاؤں کے کڑے :

فقط پاؤں میں سونے کے کڑے تھے — تکلف کچھ نہیں ان میں چھڑے تھے

چھلا : چاندی سونے یا کسی دھات کا بِن نگینہ ایک حلقہ جو ہاتھوں یا پاؤں کی انگلیوں میں پہنا جاتا تھا۔

وہ بینے کے پاؤں میں چھلّے تھے کل — کہ آنکھوں سے دل ان پہ کھاتے تھے گُل

جواہر کے چھلّے سبھی پور پور — زری کی ٹکی جیسے مخمل کے قور[1]

چودانی : کان کا زیور۔

جڑاؤ جوڑی ایک چودانیوں کی
اور اک جوڑی چمکتی نونگوں کی

---

[1] قور، فیتہ یا گوٹ جو کپڑوں کے کناروں پر ٹکی ہو۔

چنپا کلی: طلائی خواہ نقرئی، سادہ یا جڑاؤ گلے کا ایک زیور جس کے دانے چنپا کے پھول کی کلی کے مشابہ ہوتے ہیں۔

جڑاؤ دمکتی وہ چنپا کلی　　رہی جس سے الماس کو بے کلی

چوڑی: چوڑیاں سونے، چاندی دو قسم کی ہوتی تھیں۔ ان کے علاوہ کانچ خواہ بلور یا لاکھ کی بھی ہوتی تھیں۔ یہ ہاتھ کی کلائیوں میں پہنی جاتی تھیں۔

ایک تو آفت تیری گوری کلائی گول ہے　　اور پھر اس میں غضب چوڑی طلائی گول ہے

چاند: پیشانی پر پہننے کا ایک زیور:

چاند رہتا تھا وہ جو زیبِ جبیں　　لعل ماتم بنا تھا ہو کے حزیں

چھنّی: نقرئی یا طلائی اور جڑاؤ ایک زیور کا نام ہے جو ہاتھ کی کلائیوں میں چوڑیوں کے درمیان پہنی جاتی ہے۔

چوڑیوں میں حسن بھرتی ہیں جڑاؤ چھنیاں
بانگینِ عشق جڑتی ہیں جڑاؤ چھنیاں

دلکشی کی ادا ہے بانوں میں　　چھنیاں ہیں جڑاؤ ہاتھوں میں

چندن ہار: گلے کا ایک زیور، اس میں چاند پڑے ہوتے تھے۔

بنایا یہ نورتن چندن ہار　　جگنو، چنپا کلی، کرن پھول اے یار

چندن ہار اب نہیں، ہیں پارۂ دل　　کہ رہتے ہیں گلے میں نت حمائل

چھاگل: چاندی کا زیور جو پیروں میں پہنا جاتا ہے جس میں گھنگرو لگے ہوتے ہیں۔

میر: چھاگل کے وہ گھنگروؤں کی آواز　　عشاق کے دل پر برق انداز

حمائل: چھوٹی تقطیع کا قرآن شریف جسے نقرئی یا طلائی پتروں میں منڈھوا کر

گلے میں ڈالتے ہیں۔

رنگ عاشق کا نہ ہو کیوں رشک سے اصغر جب ہوں
پھول گیندے بھی، وہاں زیبِ حمائل دو چار

خلخال: پازیب، پیر کا زیور:-

وہ جو پاؤں میں اس کی تھی خلخال — سوک کر ہوگئی تھی رشکِ ہلال

دست بند: موتی کی لڑیاں جن کو عورتیں ہاتھوں میں پہنتی تھیں۔

وہ پہنچی زمرد کی اور دست بند — نزاکت میں تھی شاخِ گل سے دوچند

دُرِ گوش: کان کی لَو میں ایک چھوٹا سا حلقہ مثل بالی کے ہوتا ہے۔ اس میں ایک موتی پڑا ہوتا تھا۔

دُرِ گوش جب اس کا تابندہ ہو — صدف کا دل صاف شرمندہ ہو

دولڑا: موتیوں کا ایک زیور جس میں دو لڑیاں ہوتی تھیں

وہ موتی کا دولڑا وہ موتی کا ہار — سدا اشک غم دیدہ جس پر نثار

دُھکدُھکی: ایک جڑاؤ زیور جو آرائش پسند عورتیں سینے پر آویزاں کرتی تھیں

وہ چھاتی پہ الماس کی دُھکدُھکی — رہے آنکھ سورج کی جس پر جُھکی

رام جھول: پیر کا ایک نقرئی زیور:-

انشار معشوق حسیں بھی ہو گئے رام — اس بُت نے جو رام جھول پہنی

زنجیر: گلے میں پتلی ایک سونے کی زنجیر — کہ جوں موج ہوا گل کی گلو گیر

سبزا: کان کا ایک سبز رنگ کا زیور۔ سبز بُندا:

وہ سبزا کان میں زیب بنا گوش — کہ جس کو دیکھ طوطی کے اُڑیں ہوش

ست لڑا: سات لڑیوں کی زنجیر:

لگا ڈھکڈھکی پنج لڑا ست لڑا   سراسر گلے حسن اس کے پڑا

طوق: چاندی یا سونے کا گلے کا ایک زیور:۔

یا اس کا کبھی حلقہ وہ ساعد سمیں تھا   یا حلقہ آہن اب طوق اپنے گلو کا تھا

عقد گوہر: تیرے کانوں میں دیکھا ہیں جب سے عقدِ گوہر کو
میری نظروں سے پیارے گر گیا ہے خوشۂ انجم

علی بند: طلائی یا نقرئی زیور جو شیعی حضرات لڑکوں کی کلائیوں میں باندھتے ہیں۔

مارا ہے آج علی بند نے مجھے   دو انگلیاں بھی کم نہیں کچھ ذوالفقار سے

کنگن: دست برنجن: کلائی کا زیور، اس زیور کو چوہا دنتیاں بھی کہتے ہیں:

جیسے کنگن گیا تھا ہاتھ سے چھوٹ   موتیوں کی پڑی تھی مالا ٹوٹ

فیروزی: ایک قسم کا کان کا زیور۔ آئین اکبری میں اس زیور کا نام درج نہیں ہے، غالباً بعد میں یہ زیور ایجاد ہوا تھا۔

صدف در تھے گر آویزہ گوہر سے وہ کان   پہنی فیروزی تو ٹک اور بھی سنگین ہوئے

قول کا چھلا: وہ چھلا جو بطور عہد یادداشت کے واسطے عاشق و معشوق ایک دوسرے کو نذر کرتے تھے۔ ایک قسم کا چھلا جس کی ساخت اس طرز پر ہوتی ہے کہ آخیر پر نیچے سے پنجہ اس طرح ملا ہوا بنا ہوتا ہے کہ گویا کوئی ہاتھ میں دے کر قول کر رہا ہے۔ یہی چھلا آپس میں لیا دیا جاتا ہے۔

مصحفی: چھلے کو قول کے وہ کر بند کیوں کھولے   جب یاد نہ ہووے اسکے تئیں گر اس کا

انشاء: ان انگلیوں میں قول کے چھلے نظر پڑے
واللہ تم تو سخت چبلے نظر پڑے

کرن پھول : کان کا ایک زیور :۔

وہ آنکھوں کی مستی وہ مژگاں کی نوک — کرن پھول کی اور بالے کی جھوک

کڑا : بچوں اور عورتوں کے ہاتھوں یا پاؤں میں پہننے کا سونے چاندی کا حلقہ جو جڑاؤ یا سادہ ہوتا ہے۔

جرأت : پھر اس میں حلقۂ زر میں پڑا ہے — تو کہتے ہیں اسی خاطر کڑا ہے

میر حسن : وہ ہاتھوں میں سونے کے موٹے کڑے
جھلک جس کی ہر ہر قدم پر پڑے

کیل : ایک زیور جو لونگ کی شکل کا ہوتا ہے، عورتیں ناک میں پہنتی ہیں۔

کیل ہیرے کی کس کی ناک میں ہے — مرے دل میں گڑی جو کیل سی ہے۔

گوشوارہ : کان کا آویزہ :۔

گوشوارے کا کہہ مر جائے ہو کر بے قرار
دیکھ تجھ رُخ کی صفائی کوں سدا پکڑے ہے کان

گوکھرو : ایک خاردار زیور جو منڈی کے مانند ہوتا ہے۔ یہ ہاتھ کا زیور ہے اور جو ہادتیاں یا کنگن بھی کہلاتا ہے۔

دیکھ کے لہرائے یہ دل کہتا ہے — گوکھرو اور بنت کی بناوٹ خاصی

لچھا : ہاتھوں اور پیروں کے بھی لچھے ہوتے ہیں۔ یہ زیور سادہ اور پُر کار دونوں طرح کا ہوتا تھا۔

وہ مخنتولوں کے لچھے ان میں پُرکار — چمک سے جن کی شرمندہ ہو گلزار

لونگ : عام طور پر عورتیں کانوں کے سوراخوں میں اس زمانے میں لونگ پہن لیتی تھیں۔ جب وہ زیور سے خالی ہوتے تھے تاکہ سوراخ نہ بھر جائیں۔

ویسے لونگ ناک کے ایک زیور کا بھی نام ہے جو لونگ کے مشابہ ہوتا ہے۔

"میں نے دیکھی ہے اس کے کان میں لونگ"

مُرکی: کان کی پھول دار کیل:۔

مُرکی و نتھ، مانگ ٹیکا، کان پھول — دیکھ کر گئی سدھ سکل تن من کی بھول

مگر: کان کا طلائی زیور جو بشکل مگر مچھ ہوتا ہے۔ اس کو آویزان گوش بھی کہتے ہیں۔

غور سے دیکھا تو کیا کیا دل کی مچھلی کے نظیر — گھات میں رہتے ہیں بالے کے مگر دونوں طرف

مالا: وہ موتی کے مالے لٹکتے ہوئے — رہیں دل جہاں سر پٹکتے ہوئے

نتھ: ناک کا ایک زیور سہاگ کی نشانی ہے۔

اور اس نتھ کا ہے حلقہ رُخ پہ یوں آہ — کہ جیسے ہالے کے اندر جُدا ماہ

نتھ کے حلقے کا دیکھ کر عالم — ناک میں آ رہا ہے اپنا دم

نوگنا: عورتوں کے بازوؤں کا ایک زیور۔ اس میں نو نگینے ہوتے ہیں۔

جڑاؤ جوڑی اک چو دانیوں کی — اور اک جوڑی چمکتی نوگنوں کی

نورتن: ایک قسم کا جڑاؤ زیور، اس میں نو جواہر کے لونگ ہوتے تھے۔ ہیرا، پنّا، نیلم، مانک، لهنیا، پکھراج، موتی، لعل، مرجان، زمرد وغیرہ۔

وہ ترکیب اور چاند سا وہ بدن — وہ بازو پہ ڈھلکتے ہوئے نورتن

ذرا بازو کو دیکھو کیا برن ہے — کہ ہر بازو پہ اس کے نورتن ہے

نادِ علی: سونے یا چاندی کی تختیوں پر ہشت پہل، خواہ گوشہ دار نادِ علی کو کندہ کرا کر بغرض حفظ و دفع، نظرِ بد، خوش اعتقاد مسلمان اپنے بچوں کو پہناتے

تھے ۔ اور حسین عورتیں گلے میں پہنتی تھیں ۔

انشاء: ممکن نہیں اس پر بد کا اثر ہو زیور میں علی بند ہے نادِ علی بھی

ہیکل: گلے کا ایک زیور، ہیکل کمر میں بھی پہنی جاتی تھی ۔

جواہر سے بینے کی ہیکل جڑی کمر اور کولہے کے نیچے پڑی

ہار: موتیوں یا پھولوں کا ہار۔ !

وہ ہاتھ ٹوٹ جائیو یارب شبِ وصال جس ہاتھ سے گلے کا تیرے ہار توڑے

ہنسلی: نقرئی یا طلائی گلے کا ایک زیور۔

پہنے پھرے ہیں شوخ کڑے اور ہنسلیاں
پھولوں کی پگڑیوں میں ہیں شاخیں اُڑس لیاں

مقامات اور شہروں کا بیان

اٹھارویں صدی میں جب اردو زبان کو ادبی حیثیت حاصل ہوئی تو اس زمانے میں اکثر و بیشتر وہ مسلمان تھے۔ جن کا جنم ہندوستان کی سرزمین میں ہوا تھا۔ یہاں کی آب و ہوا، تہذیب و معاشرت میں انہوں نے سانس لی تھی۔ ان کی پرورش و پرداخت ہندوستانی ماحول میں ہوئی تھی۔ اس لئے ان میں اپنے پیدائشی ملک اور شہر سے محبت ہونا ایک قدرتی امر تھا۔ شمالی ہندوستان کے شاعروں نے اپنے مادرِ وطن سے والہانہ عقیدت اور محبت کا اظہار اپنے اشعار کے ذریعہ کیا ہے۔

دہلی: تیرھویں صدی عیسوی سے دہلی ہندوستان کا دارالخلافہ چلا آرہا تھا۔

مسلمانوں کے سایۂ عاطفت میں اس شہر نے تہذیبی، ثقافتی، تجارتی اور ادبی سرگرمیوں کے لحاظ سے مرکزیت حاصل کرلی تھی۔ اس کا سب سے بڑا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو مسلم تہذیب نے ایک مشترکہ تہذیب کی حیثیت حاصل کرلی اور علم و ادب کا عام چرچا ہوگیا۔ تاریخ شاہد ہے کہ مسلمانوں کو اس شہر سے بے حد محبت اور لگاؤ تھا۔ برنی کا بیان ہے کہ جب محمد تغلق نے دہلی کے باشندوں کو بالعموم اور مسلمانوں کو بالخصوص دولت آباد جانے کے لئے مجبور کیا تو وہ چلے تو گئے لیکن دہلی کی جدائی میں وہ پانی بن مچھلی کی طرح تڑپتے ہی رہے اور بالآخر سلطان کو دوبارہ انہیں دہلی واپس جانے کی اجازت دینے پر مجبور ہونا پڑا۔

عہدِ مغلیہ میں اس شہر کو بڑی ترقی نصیب ہوئی۔ شاہ جہاں نے اس شہر کو از سرِ نو آباد کیا۔ لال قلعہ کی تعمیر کروائی۔ جامع مسجد اور دوسری عمارتیں بنوائیں۔ امیروں نے شاندار حویلیاں تعمیر کروائیں۔ چاندنی چوک، چوک سعد اللہ خاں، جیسے بازار قائم کئے۔ چاندنی چوک کے وسط سے ایک نہر نکالی گئی جو سیر و تفریح کے لئے عمدہ جگہ سمجھی جاتی تھی۔ دہلی شہر اور اس کے قرب وجوار میں سیکڑوں کی تعداد میں باغات لگوائے گئے۔ احمد شاہ بن محمد شاہ کے زمانے میں ۱۵۰ باغوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان بازاروں میں ہر قسم کی تجارت، ہر ملک کے تاجر نظر آتے تھے۔ غرض کہ دہلی شیراز اور بخارا و سمرقند کے مدِ مقابل بن گیا۔

اٹھارویں صدی کے اردو ادب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دہلی کے باشندوں کو اپنے جائے پیدائش سے بڑی الفت تھی۔ مثلاً میر تقی میر پیدا تو آگرے میں ہوئے، لیکن انہوں نے اپنی زندگی کے ساٹھ سال دہلی میں گزارے تھے۔ یہاں کی ہر گلی ان کی نظر میں "ہفت اقلیم" تھی اور سودا کی نظر میں

"کہ جس کی خاک سے لیتی تھی خلق موتی رول" اس عہد کے شعرا اس شہر کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ میر اس شہر کو "طلسمات" اور یہاں کے ہر کوچے کو "اوراقِ مصوّر" کہتے ہیں:۔

دِلّی کے نہ تھے کوچے اوراقِ مصوّر تھے   جو شکل نظر آئی تصویر نظر آئی

ہفت اقلیم ہر گلی ہے کہیں   دلّی سے بھی دیار ہوتے ہیں

دلّی تھی طلسمات کی جا کہ میر   ان آنکھوں سے آہ ہم نے کیا کیا دیکھا

حُبُ الوطنی: نادر شاہ (۱۷۳۹ء) کے حملے کے بعد دہلی کے زوال کی داستان کے باب کا آغاز ہوتا ہے۔ معاشی اور سیاسی زبوں حالی کا دور دورہ شروع ہوتا ہے۔ ادبی اور علمی سرگرمیاں سرد پڑ جاتی ہیں، اور بدرجہ مجبوری شاعروں کا طبقہ صوبائی درباروں میں سر چھپانے کے لئے ہجرت کر جاتا ہے۔ فرخ آباد، ٹانڈہ اودھ کے درباروں میں ان مہاجرین شاعروں کی بڑی قدر اور عزّت افزائی ہوئی لیکن دہلی کے فراق میں وہ اس درجہ بے کل تھے کہ مثلاً میر ایک شعر میں کہتے ہیں

خرابہ دلّی کا وہ چند بہتر لکھنؤ سے تھا

وہیں میں کاش مر جاتا، سراسیمہ نہ آتا یاں

مصحفی: اے مصحفی مت پوچھ کہ دلّی سے نکل کر   کیا کہیے کہ ہم کتنے پشیمان ہوئے ہیں

یارب شہر اپنا یوں چھڑایا تو نے   ویرانے میں مجھ کو لا بٹھایا تو نے

میں اور کہاں یہ لکھنؤ کی خلقت   اے وائے یہ کیا کیا خدایا تو نے

اسی طرح شاکر ناجی، حاتم، میر حسن دہلوی، سودا، یقین اور دوسرے

شاعروں کے کلام میں دہلی کے بارے میں شعر ملتے ہیں۔

دہلی کی بربادی: نادر شاہ کے ہاتھوں مغلوں کی شکست نے مغلیہ سلطنت کی کمزوری کو نمایاں کر دیا جس کی ابتدار ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد ہو چکی تھی۔ اس کے بعد ابدالیوں، مرہٹوں، سکھوں، جاٹوں اور روہیلوں نے مغلیہ سلطنت کو پاش پاش کر دیا۔ دہلی کی علمی، ادبی، ثقافتی اور تہذیبی مرکزیت کو تہس نہس کر دیا۔ ان حالات سے ہمارے شاعر متاثر ہوئے بنا نہ رہ سکے۔ دہلی ان کی جان تھی، اور دہلی کا زوال ایک تمدن و تہذیب کا زوال تھا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے اس کی رونق دیکھی، اس کے زوال کے مناظر دیکھے، خون کی ندیاں بہتی دیکھیں، قتل عام، لوٹ کھسوٹ کے مناظر دیکھے اس لئے انہوں نے دہلی کی تباہی کے مرثیے لکھے جن کے مطالعہ سے ان کی حب الوطنی کا اندازہ ہوتا ہے۔

سودا: جہاں آباد تو کب، اس ستم کے قابل تھا
مگر کبھو کسی عاشق کا یہ نگر دل تھا
کہ یوں مٹا دیا گویا کہ، نقش باطل تھا
عجب طرح کا یہ، بحر جہاں میں ساحل تھا
کہ جس کی خاک سے لیتی تھی خلق موتی رول
دیا بھی واں نہیں روشن، تھے جس جاگہ فانوس
پڑے ہیں کھنڈروں میں آئینہ خانوں کے مانوس
کروڑ دل پُر از امید، ہو گیا مایوس
گھروں سے یوں نکلیں کے، نکل گئی ناموس
ملی نہ ڈولی اُنہیں، تھے جو صاحبِ چونڈول

میرؔ: اب شہر کی گلیوں میں جو ہم ہوتے ہیں	منہ خون جگر سے دم بدم دھوتے ہیں
یعنی ہر ایک جائے پہ جوں ابر بہار	عالم عالم جہاں جہاں روتے ہیں

میر اس کی آنکھیں دیکھیں ہم نے سفر کو جاتے
عین بلا ہوا ہے سو اب وطن ہمارا

ویسے میرؔ کے کلام میں دہلی کی تباہی اور بربادی پر سیکڑوں شعر ملتے ہیں لیکن میرؔ کا وہ قطعہ، حالاں کہ یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ یہ ان کا قطعہ نہیں تھا، جو انھوں نے لکھنؤ کے ایک مشاعرے میں پڑھا تھا، اس سلسلے میں بہت مشہور ہے۔

کیا بود و باش پوچھو ہو پورب کے ساکنو	ہم کو غریب جان کے ہنس ہنس پکار کے
دلّی جو ایک شہر تھا عالم میں انتخاب	رہتے تھے منتخب ہی جہاں روزگار کے
جس کو فلک نے لوٹ کر ویران کر دیا	ہم رہنے والے ہیں اسی اجڑے دیار کے

دہلی کی تباہی کے مرثیے اور منفرد اشعار آبروؔ، میرؔ، سوداؔ، جراتؔ، شاکر ناجیؔ، افسوسؔ، سوزؔ، مصحفیؔ، عاصمیؔ، تاباںؔ، خواجہ میر دردؔ، میر حسن علی چوگاںؔ، شیخ علی حزیںؔ، جعفر علی حسرتؔ اور دوسرے ہم عصر شاعروں کے کلام میں ملتے ہیں۔

نادر گردی: ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ ہندوستان پر حملہ آور ہوا۔ دارالخلافہ دہلی میں اس کے قیام کے دوران ایک قیامت خیز واقعہ پیش آیا اور اس کے نتیجے میں نادر شاہ نے قتلِ عام کا حکم صادر فرمایا۔ لاشوں کی کثرت سے راستوں میں وہ تعفّن تھا کہ گذرنا دشوار تھا۔ جگہ جگہ کشتوں کے پشتے نظر آتے تھے۔ آخر

میں صفائی کا حکم ہوا اور کوتوال نے لاشوں کو ایک جگہ جمع کرا کر بلا تخصیص ہندو مسلم خس و خاشاک میں جلوا دیا۔ ہمارے ذی حس شاعر اس منظر اور حادثے سے بہت متاثر ہوئے۔ ان کے کلام میں اس واقعہ کا اکثر ذکر ملتا ہے اور "قتل عام" کا لفظ ضرب المثل بن گیا اور "محبوب" کے ساتھ قتل عام کی خصوصیت کا اضافہ کر دیا گیا۔ اُسے نادر شاہ سے اور اس کی ستم ظریفیوں کی قتل عام سے تشبیہ دی جانے لگی۔ مثلاً۔

مرزا عسکری:

تو نادر شاہ ملکِ پری رویوں کا اے ظالم
جدھر بھر کر نظر دیکھے تو قتلِ عام ہو جائے

میر، جرأت، مصحفی، لالہ کچھمن ناتھ اور ظفر کے کلام میں بھی اس واقعہ کے متعلق اشعار ملتے ہیں۔

احمد شاہ ابدالی کے حملے:

احمد شاہ ابدالی نے ہندوستان پر نو حملے کئے تھے اور ان حملوں میں دہلی اور اس کے گرد و نواح کے علاقوں پر جو مصائب توڑے گئے اور جس بے دردی سے ان علاقوں کو لوٹا گھسوٹا گیا۔ عزت داروں کی عصمتیں لوٹی گئیں، لوگوں کو بے گھر کیا گیا، دلی کو تباہ و برباد کیا گیا۔ اِن باتوں کو میر تقی میر نے "ذکر میر" میں بڑے دلدوز انداز میں بیان کیا ہے۔ اس دور کے دوسرے شاعروں نے بھی اُن مصائب کی مرقع کشی اپنے اشعار میں کی ہے جو انھوں نے خود بھی جھیلے تھے۔ اپنے پانچویں حملے کے دوران ابدالی سپاہیوں نے دہلی کو خوب لوٹا، اس زمانے میں میر کا مکان بھی خاکستر کر دیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ احمد شاہ ابدالی نے

قمرالدین خاں' وزیر کے گھر میں تو — جھاڑو ہی دیدی تھی ۔ میر نے اس واقعہ کو اس شعر میں بیان کیا ہے ۔

تنکا نہیں رہا ہے کیا اب نثار کریے   آگے ہی ہم تو گھر کو جاروب کر چکے ہیں

قائم چاندپوری، مصحفی اور بہادر شاہ ظفر کے کلام میں بھی اس واقعہ کے شعر ملتے ہیں :۔

بادشاہوں کی زبوں حالی :۔

اٹھارہویں صدی کے حکمراں تعیش پرستی اور غفلت شعاری کے شکار تھے اس بنا پر اُن میں جرأت اور بہادری باقی نہ رہی تھی ۔ امیروں کے ہاتھوں کٹھ تپلی بنے ہوئے تھے ۔ اور "امرا" نے "شاہ گر" کی حیثیت حاصل کر لی تھی ۔ امرار مغلیہ نے محمد فرخ سیر کو معزول کیا ۔ اس کی تذلیل کی اور آخر میں اس کی آنکھوں میں سلائیاں پھروا کر بصیرت سے محروم کر دیا ۔ اس کے بعد احمد شاہ بن محمد شاہ کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک کیا گیا ۔ میر نے مؤخر الذکر کا واقعہ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا ۔

ایک شعر میں کہتے ہیں ۔

شہاں کہ کحل جواہر تھی خاک پا جن کی ؛ انھیں کی آنکھوں میں پھرتی سلائیاں دیکھیں

اے حُبِّ جاہ والو جو آج تاجور ہے   کل اس کو دیکھیو تم نے تاج ہے نہ سر ہے

اسی طرح آبرو، مرزا جعفر علی حسرت، لالہ بندرابن راقم، قدرت اللہ قاسم، اور دوسرے شاعروں کے کلام میں ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے اُس زمانے کے بادشاہوں کی بے بسی اور کس مپرسی کی عکاسی ہوتی ہے ۔

عالمگیر ثانی کے بعد شاہ عالم ثانی، دہلی کے تخت پر جلوہ افروز ہوا ۔ اس زمانے میں غلام قادر روہیلہ نے قلعہ معلی پر قبضہ کر لیا ۔ بادشاہ کو بڑی بے حرمتی کے ساتھ

معزول کیا۔ خاندان کے افراد کو ذلیل و خوار کیا۔ بھوک اور پیاس سے تڑپا تڑپا کر انھیں بے حد پریشان کیا۔ اور آخر کار شاہ عالم کی آنکھیں نکلوالیں۔ قدرت اللہ قاسم نے ایک قطعہ میں اس واقعہ کو بیان کیا ہے۔

احوال شاہِ عالم دیکھو بچشم عبرت — افغان پسر کے سر پر کیا کیا خرابیاں ہیں
دولت پہ چار دن کی اے منعموں نہ بھولو — وہ بادشاہیاں ہیں اور یہ نوابیاں ہیں

دہلی پر انگریزوں کا قبضہ

مصحفی:۔

خاک دہلی میں کیا جب سے نصاریٰ نے عمل — شور گو جری رہا نہ ہنگامہ جاٹ
کیا غم ہے مصحفی جو نصاریٰ میں جا ملا — روزِ ازل سے کشتہ حسنِ فرنگ تھا

انگریزوں نے ہندوستان کی دولت پر ہر طرح سے قبضہ کر کے اسے اپنے مادر وطن انگلستان بھیج دیا تھا۔

مصحفی: ہندوستان میں دولت و حشمت جو کچھ کہ تھی
کافر فرنگیوں نے بہ تدبیر کھینچ لی۔

اودھ کی ریاست پر انگریزوں کے دخیل ہونے کے بعد اس ریاست کی تباہی و بربادی شروع ہوتی ہے۔ اکبر علی خاں اکبر نے ایک مثنوی میں اس تباہی کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح شاہ کمال، کمال نے ایک شہر آشوب میں عوام کی مفلوک الحالی وغیرہ کی عکاسی کی ہے۔

نجف خاں: شاہ عالم ثانی کا امیر الامرا تھا۔ اس امیر کو دروغ گوئی کی بڑی بری لت تھی۔

مصحفی نے کہا ہے۔

عمدہ جو پیٹ بھر کے بولے جو نٹھ ایسے نا منفعل کو کیا کہیے
گر نجف خاں نہ کہیۓ اس کو تو کیا سر کے والوں کا بادشاہ کہیے

مرہٹوں کی زور آزمائی، دہلی پر ان کے حملے اور شاہ عالم پر اقتدار حاصل کرنا، ان تمام واقعات کا ذکر بھی اردو ادب میں ملتا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے غدر میں دہلی کی تباہی کے بارے میں بہت سے مرثیے لکھے گئے ہیں "فغانِ دہلی" میں ان کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

دہلی کی طرح لاہور، فیض آباد، لکھنو عظیم آباد، بنارس اور دوسرے شہروں کے ذکر سے بھی اُردو ادب خالی نہیں ہے۔ جگہ کی کمی کی وجہ سے ان کا ذکر نہیں کیا جاتا۔

ہندوستانی موسم، پھل پھول وغیرہ

بسنت : ہندوستان میں موسموں کی ابتداء بسنت رُتو سے مانی جاتی ہے۔ بسنت سے سُہانے موسم کا آغاز ہوتا ہے۔ اس ملک میں بہار کی علامت سُرسوں کے پھول ہیں۔ اسی زمانے میں یہاں کے کاشتکار زرد پھولوں کو بڑی مسرت اور خوشی کے ساتھ اپنے گھروں کو لاتے ہیں اور بچّوں کو دکھاتے ہیں۔ بسنت کی ہوائیں عشق و محبّت کے جذبات کو برانگیختہ کرتی ہیں اور پُرانی یادوں کو تازہ کرتی ہیں اور بھولے بسرے دلوں میں پیار و محبّت کے راگ جگاتی ہیں۔ ہندوستانی دیو مالا میں عشق و محبّت کے دیوتا "کام دیو" کو بسنت کا راجا مانا جاتا ہے۔ اُردو شاعری میں بسنت رِتُو پر نظمیں ملتی ہیں۔ جن کے کا ذکر بسنت کے تہوار کے سلسلے میں کیا جاچکا ہے۔

موسمِ گرما : بیساکھ (اپریل مئی) کے ماہ کے شروع ہوتے ہی دھوپ تیز ہونے لگتی ہے اور جلیٹھ (مئی۔ جون) اور اساڑھ (جون۔ جولائی) میں سخت گرمی پڑنے لگتی ہے۔ ہندوستان کے اس سخت گرم موسم کی کیفیت اردو شاعری میں سوؔدا، جراؔت اور نظیرؔ اکبر آبادی نے بڑی خوبی سے بیان کی ہے۔

موسمِ باراں : اساڑھ کی شدید گرمی کے بعد برکھا رِتُو خوشی اور خوش حالی کا مژدہ لاتی ہے۔ جانداروں میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ جاتی ہے۔ اُردو شاعروں میں اکثر و بیشتر شاعر برسات کے روح پرور نظاروں سے متاثر ہوئے اور نظمیں لکھی ہیں۔ میر تقی میرؔ کی برسات پر چار مثنویاں ہیں — میر حسنؔ

دہلوی نے لکھنؤ کی برسات اور اس موقع پر وہاں کی کیچڑ کا بڑے دلچسپ پیرائے میں ذکر کیا ہے۔ جرأت نے ایک مثنوی "در مذمت باراں" کے نام سے لکھی ہے۔ قائم چاندپوری نے ایک مثنوی "در بیان شدت گل ولائے" کے نام سے لکھی ہے۔ اسی طرح مصحفی، نظیر اکبرآبادی کے ہاں بھی موسم برسات پر نظمیں ملتی ہیں۔

موسم سرما: برسات کے ختم ہونے کے بعد ہی ٹھنڈی ہوائیں چلنے لگتی ہیں۔ پوس (دسمبر۔ جنوری) میں سخت سردی پڑنے لگتی ہے۔ پھاگن (فروری۔ مارچ) میں ہولی کے تہوار تک سردی کا اثر باقی رہتا ہے۔ سودا نے "در ہجو موسم سرما" پر ایک مثنوی لکھی ہے جس میں ۱۵۴ اشعار ہیں۔ اسی طرح مصحفی، جرأت، نظیر اکبرآبادی اور قائم چاندپوری نے بھی اس موسم پر نظمیں لکھی ہیں۔

پرند

اردو شاعری میں ہندوستانی پرندوں پر قدیم دور کے شعرا نے مستقل نظمیں نہیں لکھی ہیں لیکن ان کی دوسری نظموں میں اس ملک کے پرندوں کا ذکر ملتا ہے۔ نظیر اکبرآبادی نے "بلبلوں کی لڑائی" اور "بیا" والی نظموں میں ان پرندوں کی خصوصیات مفصل بیان کی ہیں۔ انشا کے کلام میں کوئل، کوکلا، ابنر، مور، کبک، بلبل، فاختہ، ہدہد، مرغابی، قمری وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

جانور

اردو کے شاعروں نے ہاتھی اور گھوڑوں پر نظمیں لکھی ہیں۔ سودا نے

"مثنوی در ہجو پیل راجہ نرپت سنگھ" میں ہاتھی کے خصائص بیان کئے ہیں اس مثنوی میں ۷۷ اشعار ہیں۔ انشاؔ نے مثنوی فیل کے نام سے ایک نظم لکھی ہے۔ اس میں ۱۸۸ اشعار ہیں۔ مصحفیؔ نے گھوڑے کی تعریف میں ایک نظم لکھی ہے۔

نباتات

پھولوں پھلوں کے علاوہ اردو شاعری میں اس ملک کی نباتات کے بارے میں شعراء نے طبع آزمائی کی ہے۔ مثلاً مصحفیؔ نے اجوائن کے بارے میں ایک دلچسپ مثنوی لکھی ہے۔ اس میں اجوائن کے فوائد بیان کئے ہیں۔ اس مثنوی میں ۴۹ اشعار ہیں۔ تلی کا تیل بطور روغن تو استعمال ہوتا ہی تھا لیکن موسم سرما میں تل کے لڈو خاص طور پر ہندوستان میں استعمال ہوتے تھے۔ نظیرؔ اکبر آبادی نے اس موضوع پر ایک نظم لکھی ہے۔ آگرے کی ککڑی مشہور تھی۔ نظیرؔ نے ککڑی کی تعریف میں ایک نظم لکھی ہے۔ تربوز، جامن، نارنگی، اور دوسرے خشک اور تر میوؤں کا بھی ذکر اردو ادب میں پایا جاتا ہے۔

پھول: ہندوستانی شاعر اس ملک کے پھولوں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور انہوں نے بہاریہ مناظر اور باغوں کے بیانات میں ان پھولوں کا ذکر کیا ہے مثلاً نرگس، یاسمن، چنبیلی، موتیا، رائے بیل، موگرا، گیندا، چنپا، مولسری وغیرہ

کھٹمل، مکھیوں اور بھڑوں وغیرہ پر نظمیں

میرؔ اور انشاؔ نے "کھٹمل نامہ" لکھے ہیں۔ انشاؔ نے ایک مثنوی "در ہجو مگس"

لکھی ہے۔ اور انشاؔ ہی نے ایک مثنوی ———— "در ہجو زنبور" لکھی ہے۔ ان بھڑوں نے باغوں کے پھولوں اور پتوں تک کو برباد کر دیا تھا اور اس کے علاوہ انشاؔر نے ایک مثنوی "در ہجو پِتہ" بھی لکھی ہے۔

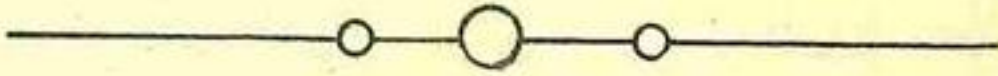
امراض :- اسی طرح ہندوستانی امراض اور وباؤں پر، مثلاً "مثنوی در مذّمت چیچک، مثنوی "در ہجو نزلہ و زکام"، "مثنوی در ہجو خارش" (جراؔت) مثنوی "در ہجو تپ لرزہ" بھی ملتی ہے۔

ندیاں : ندیوں میں گنگا، جمنا، گومتی، گھاگرا وغیرہ کا ذکر اردو ادب میں ملتا ہے۔

مجملاً ہندوستانی تلمیحات، استعارات و تشبیہات کا بھی اُردو شاعری میں کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ اُردو کی اکثر مثنویوں کی بُنیاد ہندوستانی قصّوں پر ہے۔ طوالت کے خوف سے ان موضوعات پر تفصیلی گفتگو کرنا ممکن نہیں ہے۔

اُردو شاعری کا مجملاً جائزہ لینے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اُردو زبان کی تشکیل ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعاون سے ہوئی۔ اس نے ہندوستانی ماحول میں ترقی کی اور اس ترقی میں دونوں مذاہب اور ملل کے لوگوں کا برابر حصّہ رہا۔ اُردو نے اس ہندوستانی ماحول، دیو مالاؤں اور موضوع کے اعتبار سے ہندوستان کی ہر چیز کو اپنایا۔ اس وجہ سے اس زبان میں وسعت پیدا ہوئی۔ یہ زبان ایک مشترکہ تہذیب کی یادگار ہے۔ اس زبان کی ترقی میں ہندو اور مسلمان دونوں کو اسی طرح سے تعاون کرنا چاہیے جس طرح کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں انھوں نے

کیا تھا۔ شعراء کے تذکروں کے مطالعہ سے یہ بات روز روشن کی طرح صاف ہو جاتی ہے کہ ہندو شاعروں کی تعداد کوئی کم نہ تھی۔ وہ خود شعر کہتے، مشاعرے منعقد کرتے اور اس زبان کی ترویج و اشاعت میں اسی طرح کوشاں نظر آتے جیسے کہ وہ ان کی اپنی خالص زبان تھی۔ انہوں نے اس زبان کو ترقی دینے میں ہر قسم کی کوششیں کی تھیں اور امید ہے کہ مستقبل میں بھی اس مشترکہ تہذیب کے ایک اعلیٰ سرمائے کو وہ رائیگاں نہ ہونے دیں گے۔ اس زبان نے دلی میں جنم لیا تھا اور یہاں کی زبان اور محاورے بطور سند پیش ہوتے تھے۔ ایک شاعر نے تو یہاں تک کہا ہے کہ:

احمد پاک کی خاطر تھی خدا کو منظور
ورنہ قرآن اُترتا بزبانِ اُردو

فہرست اہم ماخذات

فارسی

اخبار الاخیار — شیخ عبدالحق محدث دہلوی (ولادت ۱۵۵۱ء اور وفات ۱۶۴۲ء) اصل کتاب فارسی میں ہے اور صوفیاء کا تذکرہ ہے۔ اردو ترجمہ دارالاشاعت کراچی، ۱۹۶۳ء مترجم۔ مولانا اقبال الدین احمد

اعجاز خسروی — حضرت امیر خسرو دہلوی (متوفی ۱۳۲۵ء) — لکھنؤ ۱۸۷۵ء، ۱۸۷۶ء

آئین اکبری — ابوالفضل — اُردو ترجمہ۔ حیدر آباد دکن

اقبال نامۂ جہانگیری — مرزا محمد عرف معتمد خاں — اُردو ترجمہ محمد ذکریا مائل، نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۳ء

انشائے عجیب — محمد جعفر بن شیخ محمد فاضل بجنوری لکھنوی — (قلمی) سلیمان کلیکشن علی گڑھ

اذکار ابرار — محمد غوثی شطاری — اُردو ترجمہ گلزار ابرار۔ مولوی فضل احمد
تصنیف ۱۶۱۱ء — مفید عام پریس آگرہ
۱۳۲۶ھ

اقتباس وقائع بدائع — آنند رام مخلص مصنفہ (اورینٹل کالج میگزین لاہور، نومبر ۱۹۵۰ء)

مخلص راجہ ہردے رام کے لڑکے تھے۔ شاعری میں مرزا بیدل کے شاگرد تھے اور خان آرزو سے ان کے دوستانہ تعلقات تھے۔ ۱۷۲۰ء میں مخلص کو نواب اعتماد الدولہ قمر الدین خاں (وزیر محمد شاہ بادشاہ) کے وکیل کی حیثیت سے دربار مغلیہ میں مقرر کیا گیا تھا۔ بعد میں وہ لاہور اور ملتان کے صوبہ دار، عبد الصمد خاں کے وکیل بھی رہے تھے۔ مخلص نے ۱۷۵۱ء میں وفات پائی۔ وہ کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ جن کا ذکر آئے گا۔

انشائے روشن کلام — منشی بھوپت رای۔ مکتوب مصنفہ ۱۲۰۳ھ/۸۸-۱۷۸۷ء (قلمی) سلیمان کلیکشن علی گڑھ

احسن الشمائل — ملفوظات و حالات شاہ نظام الدین اورنگ آبادی۔ از خواجہ کامگار، (قلمی) شیفتہ کلیکشن، علی گڑھ

انفاس العارفین — شاہ ولی اللہ — مطبع مجتبائی واقع دہلی ۱۹۱۷ء

انشائے مخلص — آنند رام مخلص (مکتوبات کا مجموعہ) مصنفہ ۱۷۳۶ء (قلمی) سلیمان کلیکشن، علی گڑھ

انشائے خرد افروز — بندرابن کالستھ مصنفہ عہد اورنگ زیب (قلمی) سلیمان کلیکشن علی گڑھ

اخبارِ محبت — محبت بن فیض عطا خاں، مصنفہ ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۲ء روٹوگراف علی گڑھ

آدابِ طریقت خدایابی — تصوف و طریقت ہندو — سید محمد رضا جلالی نائینی — تہران ۱۳۶۸ھ

بستانِ خزاں	فضل علی خاں بن خواجہ محمد دہلوی مصنفہ ۱۱۸۳ھ (قلمی)، رام پور	
بلاغ المبین	شاہ ولی اللہ	اُردو ترجمہ، مکتبہ شعیب، حدیث منزل کراچی،
بادشاہ نامہ	عبد الحمید لاہوری مرتبہ خیر الدین احمد و عبد الرحیم	کلکتہ ۱۸۶۷ء-۱۸۶۸ء
بحر الحیات	شیخ محمد غوث گوالیاری مطبع رضوی دہلی	۱۳۱۱ھ
پری خانہ	آنند رام مخلص۔ تصنیف ۱۱۴۴ھ	قلمی انجمن ترقی اُردو علی گڈھ
تاریخِ فیروز شاہی	ضیاء الدین برنی • مرتبہ سر سید احمد خاں	ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کلکتہ

ضیاء الدین برنی کی ولادت ۱۲۸۵ء میں ہوئی تھی۔ آخری چند سالوں کے علاوہ اپنی پوری زندگی سلاطین دہلی کے دربار سے وابستہ رہے تھے۔ فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں تنگدستی اور مفلسی کے شکار ہوئے۔ تاریخِ فیروز شاہی میں سلطان بلبن کی تخت نشینی سے ۱۳۵۷ء تک کے حالات درج ہیں۔ برنی کئی کتابوں کے مصنف تھے۔

تاریخ مبارک شاہی	یحیٰی بن احمد بن عبد اللہ سرہندی	کلکتہ ۱۹۳۱ء

یہ تاریخ کی کتاب ہے اور اس میں معز الدین بن سام کے دورِ حکومت کے حالات سے محمد شاہ بن محمد فرید (۱۴۳۳-۱۴۴۳ء) تک ہندوستان کے سیاسی حالات درج ہیں

تاریخ داؤدی	عبد اللہ	مرتبہ پروفیسر شیخ عبد الرشید، شعبہ تاریخ علی گڈھ ۱۹۵۴ء

یہ تاریخ کی کتاب ہے اور اس میں لودی اور سور خاندان کے حکمرانوں کے حالات پائے جاتے ہیں۔

تاریخِ شاہی — احمد یادگار — مصنّفہ ۱۴۴۳ء — مرتبہ محمد ہدایت حسین — کلکتہ ۱۹۳۹ء

تاریخِ شاکر خانی — شاکر خاں بن شمس الدولہ لطف اللہ خاں صادق پانی پتی — روٹوگراف علی گڑھ
شاکر خاں نادر شاہ کے حملے (۱۷۳۹ء) کے وقت رسالہ سلطانی میں بخشی کے عہدہ پر فائز تھا جب ۱۷۵۶ء میں احمد شاہ ابدالی نے دہلی پر حملہ کیا تو وہ اپنی جان بچا کر بنارس بھاگ گیا۔ میر قاسم (معزول نواب بنگال) کی حمایت حاصل کرنے میں ناکامی کے بعد اس نے انگریزوں کی سرپرستی حاصل کر لی تھی۔ تاریخِ شاکر خانی میں محمد شاہ اور اس کے جانشینوں کے حالات درج ہیں۔

تذکرۂ ہندی — غلام ہمدانی مصحفی (متوفی ۱۸۲۵ء) مرتبہ مولوی عبدالحق، مطبوعہ دہلی ۱۹۳۳ء

تذکرہ طبقات الشعراء — قدرت اللہ شوق — مصنفہ ۱۷۷۵ء — مرتبہ نثار احمد فاروقی — مجلس ترقی ادب لاہور

تکملۃ الشعراء — قدرت اللہ شوق رام پوری (متوفی ۱۸۰۹ء) مصنّفہ ۱۱۹۲ھ (قلمی) رام پور

تاریخِ فرشتہ (گلشنِ ابراہیمی) — محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ — مصنّفہ عہدِ جہانگیری — نول کشور لکھنؤ
انگریزی ترجمہ میجر جنرل، جے برگس، لندن ۱۸۲۹ء

تاریخِ مظفری — محمد علی خاں — مصنفہ ۱۲۰۲ھ / ۱۷۹۷ء — (قلمی)، رام پور

تاریخِ فرح بخش — محمد فیض بخش (مصنفہ ۱۲۳۳ھ) انگریزی ترجمہ ولیم ہوئے الہ آباد ۱۸۸۸ء

تذکرۂ شعرائے اُردو	میر حسن دہلوی مصنفہ ۱۱۸۸ھ و ۱۱۹۲ھ) مرتبہ مولانا محمد حبیب الرحمٰن شروانی انجمن ترقی اُردو ہند، دہلی ۱۹۴۰ء
تین تذکرے	مرتبہ نثار احمد فاروقی مکتبہ برہان دہلی ۱۹۶۸ء اس مجموعے میں تین تذکروں کی تلخیص شامل ہے مجمع الانتخاب (شاہ کمال) طبقات الشعراء (قدرت اللہ شوق)، اور گلِ رعنا (لچھمی نرائن شفیق اورنگ آبادی)
تذکرہ مخزن الغرائب	شیخ احمد علی خاں سندیلوی مصنفہ ۱۸۰۴ء، مرتبہ محمد باقر لاہور ۱۹۶۸ء
تذکرہ نشترِ عشق	آغا حسین قلی خاں، عشق عظیم آبادی تکمیل ۱۸۰۱ء/۱۲۳۳ھ (قلمی) رام پور)
تذکرہ گلشنِ ہند	میرزا لطف علی تکمیل ۱۸۰۱ء، مرتبہ مولوی عبدالحق لاہور ۱۹۰۶ء
تذکرہ ہمیشہ بہار	منشی کشن چند اخلاص (قلمی) دہلی یونیورسٹی لائبریری
تذکرہ گلزارِ ابراہیم	نواب امین الدولہ علی ابراہیم خاں، مصنفہ ۱۱۹۸ھ (قلمی) رام پور
تذکرہ نتائج الافکار	قدرت اللہ گوپاموی مصنفہ ۱۲۵۸ھ قلمی حبیب گنج کلیکشن علی گڈھ
تذکرہ گلشنِ سخن	مردان علی خاں مبتلا لکھنوی تصنیف ۱۱۹۴ھ مرتبہ سید مسعود حسن رضوی ادیب انجمن ترقی اُردو علی گڈھ ۱۹۶۵ء

تذکرہ گردیزی — سید فتح علی حسینی گردیزی تصنیف ۱۱۶۵ھ مرتبہ مولوی عبدالحق دکن ۱۹۳۳ء

تذکرہ مجمع الانتخاب — شاہ کمال ساکن کڑہ مانکپور (الہ آباد) قلمی انجمن ترقی اردو علی گڑھ

تذکرہ مخزن نکات — شیخ محمد قیام الدین قائم۔ تصنیف ۱۱۶۸ھ مرتبہ مولوی عبدالحق دکن ۱۹۲۹ء

تذکرۃ الاولیاء — خواجہ فریدالدین عطّار مطبوعہ لاہور

تذکرہ غوثیہ — ملفوظات سید غوث علی شاہ قلندر قادری مؤلفہ شاہ گل
آزاد کتاب گھر دہلی، ۱۹۶۵ء

تزکِ جہانگیری — روز نامچہ جہانگیر بادشاہ انگریزی ترجمہ روجرس اینڈ بویرج
(فارسی) مرتبہ سر سید احمد خاں نولکشور لکھنو

تاریخِ فیروز شاہی — شمس الدین سراج عفیف۔ مترجم محمد فدا علی طالب۔ نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۶۲ء
اس میں فیروز شاہ تغلق کے دورِ حکومت کی تاریخ اور ۱۳۹۸ کے تیمور
کے حملے تک کے سیاسی اور سماجی حالات درج ہیں۔

تحفۃ الشعراء — مرزا افضل بیگ خاں قاقشال مرتبہ ڈاکٹر حفیظ قتیل حیدر آباد دکن ۱۹۶۱ء

تاریخِ احمد شاہی — مصنف کا نام نامعلوم — روٹوگراف علی گڑھ یونیورسٹی
احمد شاہ بن محمد شاہ کے حالات درج ہیں۔

تاریخِ فرخ سیر بادشاہ — شیوداس لکھنوی — (قلمی) مملوکہ حسن عسکری پٹنہ

تاریخ احوال محمد شاہ تا آصف الدولہ — مترسین ، ۱۲۳۷ھ مصنفہ (قلمی)
عبدالسلام کلیکشن علی گڑھ

تذکرہ گلشنِ بے خار — نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ ۔ مصنفہ ۱۲۵۰ھ — نول کشور ۱۸۷۴ء

تاریخِ فرح بخش رام پور — از شیو پرشاد ۔ مصنفہ در عہدِ فیض اللہ خاں ۱۷۷۶ء (قلمی) عبدالسلام علی گڑھ

تحفۃ الہند — لال رام — سنِ تصنیف ۱۱۴۸ھ / ۱۷۳۶ء — روٹوگراف

تذکرہ گلشنِ بے خزاں — قطب الدین باطن مصنفہ ۱۲۹۱ھ — نول کشور ۱۸۹۵ء

تذکرہ مسرت افزاء — ابوالحسن امیر الدین احمد عرف امراللہ الہ آبادی مصنفہ ۱۱۹۵ھ
مترجم ڈاکٹر مجیب قریشی، علم مجلس کتب خانہ، کلاں محل دہلی، ۱۹۶۸ء

تکملہ سیر اولیاء — خواجہ گل محمد احمد پوری — مطبع رضوی دہلی، ۱۳۱۲ء

تذکرۃ الملوک — یحیٰی خاں، میر منشی فرخ سیر — روٹوگراف علی گڑھ یونیورسٹی
اس تاریخ میں ۱۷۳۷-۱۷۷۹ تک کے حالات درج ہیں

تفضیح الغافلین — تالیف مرزا ابوطالب اصفہانی لکھنوی لندنی، مرتبہ عابد رضا بیدار
تصنیف ۱۷۹۶ء — رام پور ۱۹۶۵ء

تاریخِ ہندی — رستم علی بن محمد خلیل شاہ آبادی — تصنیف ۱۱۵۴ھ — روٹوگراف علی گڑھ

تاریخِ دلکشا — بھیم سین ولد رگھونندن داس — تصنیف عہد اورنگ زیب — روٹوگراف

تاریخِ بلدۂ نجیب آباد — نواب محمد سعید اللہ خاں (متوفی ۱۳۲۳ھ) (قلمی)، منیر عالم کلیکشن، علی گڑھ

تحفۂ اکبر شاہی — عباس خاں شروانی مصنّفہ ۱۵۷۹ء — (قلمی)، مملوکہ پروفیسر خلیق احمد نظامی
اس کتاب میں سور خاندان کے حالات درج ہیں۔

چہار چمن — چندر بھان برہمن — مصنّفہ ۱۶۴۷ء — (قلمی)، عبدالسلام کلیکشن علی گڑھ
چندر بھان، دھرم داس کا بیٹا تھا۔ ولادت لاہور میں ہوئی تھی۔ عبدالحکیم سیالکوٹی کا شاگرد تھا۔ وہ افضل خاں (ملا شکراللہ شیرازی) کا سکریٹری تھا۔ افضل خاں، شاہ جہاں کے زمانے میں میر ساماں کے عہدے پر فائز تھا۔ بعد میں چندر بھان نے دارا شکوہ کی ملازمت کر لی تھی۔ دارا شکوہ

کی وفات ۱۶۵۹ء کے بعد وہ بنارس چلا گیا جہاں ۱۶۶۲ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کتاب میں دربار کے قوانین اور آداب جشن و تہواروں کے انعقاد کا تفصیلی ذکر پایا جاتا ہے۔

چہار گلزارِ شجاعی — ہرچرن داس بن اودھ رائے — تصنیف ۱۷۸۴ء — روٹوگراف، علی گڈھ

ہرچرن داس کا آبائی وطن میرٹھ تھا۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد وہ دہلی پہنچا (۱۷۳۹ء) اور نواب قاسم علی خاں بن قاسم خاں کے ہاں ملازمت کرلی جو نجم الدولہ محمد اسحاق خاں کے خسر اور خان ساماں تھے۔ ۱۷۵۳ء میں قاسم علی خاں دہلی سے فیض آباد چلے گئے لیکن تھوڑے دنوں بعد ہی ان کا انتقال ہوگیا۔ ہرچرن داس جو ان کے ہمراہ گیا تھا۔ وہیں ٹھہر گیا اور مرحوم کے جانشینوں کے ہاں ملازمت کرتا رہا۔ بہت دنوں تک ہرچرن داس کو نواب شجاع الدولہ کی سرکار سے وظیفہ ملتا رہا۔ چہار گلزارِ شجاعی ہندوستان کی تاریخ ہے اور نواب شجاع الدولہ کے نام معنون ہے۔

چہار گلشن محمد شاہی — رائے چترمن کایستھ — تصنیف ۱۱۷۳ھ / ۱۷۵۹-۶۰ء — (قلمی)، فہرست لٹن اُردو فارسیہ (۲) علی گڈھ

چترمن کایستھ سکسینہ المعروف بہ رای زادہ۔ اس کتاب میں ہندوستان کی تاریخ، جغرافیائی حالات اور سیاستہ مقامی حالات اور جشن تہواروں کا تفصیلی حال درج ہے۔

چمنستان — آنند رام مخلص — تصنیف ۱۷۴۶ — (قلمی)، انجمن ترقی اردو علی گڈھ

حدیقۃ الاقالیم — اللہ یار عثمانی بلگرامی مصنفہ ۱۷۶۱ء مطبع نول کشور، ۱۸۵۰ء

خزائن المفتوح — حضرت امیر خسرو۔ تصنیف ۱۳۱۱-۱۳۱۲ء
انگریزی ترجمہ پروفیسر محمد حبیب، مدراس ۱۹۳۱ء

خلاصۃ التواریخ — سجان رائے بھنڈاری۔ مصنفہ ۹۶-۱۶۹۵ء، مرتبہ ظفر حسن، دہلی ۱۹۱۸ء

خزینۃ الاصفیاء — غلام سرور لاہوری۔ مؤلفہ ۱۲۸۲ھ نول کشور ۱۳۲۰ھ

خیر المجالس — ملفوظات شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی۔ مرتبہ مولانا حمید قلندر
با تصحیح و مقدمہ و تعلیقات، پروفیسر خلیق احمد نظامی، علی گڈھ

خزانۂ عامرہ — غلام علی آزاد بلگرامی تصنیف ۶۳-۱۷۶۰ء منشی نول کشور، کانپور

خلاصہ تحفۃ النظار — یعنی سفر نامہ شیخ ابن بطوطہ، مولوی عبد الرحمٰن، مکتبہ برہان دہلی، ۱۹۴۸ء

دول رانی خضر خاں — حضرت امیر خسرو۔ مصنفہ ۱۳۱۶ء، بہ تصحیح مولانا رشید احمد سالم علی گڈھ، ۱۹۱۷-۱۹۱۹
اس کتاب میں امیر خسرو نے گجرات کے راجا کرن کی بیٹی دیول دیوی اور
سلطان علاء الدین کے بڑے بیٹے خضر خاں کی محبت کی داستان
بیان کی ہے۔ چونکہ ہندی الفاظ کا فارسی اشعار میں مناسب استعمال نہ ہو سکتا تھا

اس لئے امیر خسرو نے دیول دیوی کے بجائے دول رانی لکھا ہے۔

دستور الانشا
یار محمد خاں مجموعہ مکاتیب، مصنفہ اٹھارویں صدی (قلمی)
نیشنل آرکائوز، دہلی

دریائے لطافت
انشاء اللہ خاں انشار، مصنفہ ۱۸۰۸ء، مرتبہ مولوی عبدالحق، اُردو ترجمہ
پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی دہلوی، انجمن ترقی اُردو، دہلی ۱۹۳۵ء

دستور الفصاحت
سید احمد علیخاں یکتا، تصنیف ۱۷۹۸ء، مرتبہ امتیاز علی خاں عرشی،
رام پور، ۱۹۴۳ء

دو تذکرے
(مشمولہ تذکرۂ عشقی، و تذکرہ شورش) مرتبہ کلیم الدین احمد، پٹنہ ۱۹۵۹ء

دبستان مذاہب
مصنف کا نام معلوم نہیں۔ بہت مشہور تصنیف ہے۔ نولکشور کانپور، ۱۹۰۴ء
لیکن مصنف نے خود کو پردۂ اخفا میں رکھا ہے۔ محسن فانی سے منسوب
کی جاتی ہے لیکن یہ غیر مصدقہ ہے۔

دلیل العارفین
ملفوظات خواجہ معین الدین چشتی، مشمولہ مجموعہ ملفوظات خواجگان چشت۔
مترجمہ غلام احمد خاں بریاں، اسلم پریس دہلی، ۱۳۲۴ھ

دیوان واقف لاہوری
نور العین واقف لاہوری (قلمی)، کتب خانہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی۔

ذکرِ میر — میر تقی میر — اُردو ترجمہ میر کی آپ بیتی — نثار احمد فاروقی
مکتبہ برہان دہلی، ۱۹۵۷ء

ریاض الفصحا — غلام ہمدانی مصحفی، تذکرہ کی تکمیل ۱۲۳۶ھ، مرتبہ مولوی عبدالحق،
جامع برقی پریس دہلی، ۱۹۳۱ء

رقعاتِ مرزا قتیل — مرزا قتیل کے خطوط کا مجموعہ — نول کشور کانپور ۱۸۸۱ء

رسالۂ حق نما — دارا شکوہ — نول کشور ۱۸۹۸ء

روز نامچہ شاہ عالم — رائے ٹیک چند — (قلمی) پٹنہ
رائے ٹیک چند ایسٹ انڈیا کمپنی کی طرف سے شاہ عالم بادشاہ کے دربار میں
اخبار نویس کے عہدے پر مقرر تھے۔ اس روز نامچے میں ۱۷۵۹ء سے
۱۸۰۶ء تک کے دربار سے متعلق حالات درج ہیں۔

رسالہ اسد بیگ — اسد بیگ (دورِ اکبری کا مصنّف ہے) — روٹوگراف علی گڑھ

رسالہ محمد شاہ و خاندوراں خاں — مصنف کا نام معلوم نہیں۔ اس کتاب میں صمصام الدولہ خاں دوراں خان (خواجہ
محمد عاصم) کے تفصیلی حالات درج ہیں۔ صمصام الدولہ فرخ سیر بادشاہ کے
زمانے میں ...، کے منصبدار تھے اور محمد شاہ کے زمانے میں امیرالامرا تھے۔
نادر شاہ سے جنگ کے موقع پر کرنال کے میدان میں شہید ہوئے۔

سیرالاولیا — سید مبارک کرمانی یا میر خورد (ولادت ۱۳۱۹، وفات ۱۳۶۹) چرنجی لال ایڈیشن، مطبع محب الہند، دہلی، ۱۳۰۲ھ

سیرالمتاخرین — نواب غلام حسین خاں طبا طبائی (فارسی) مطبوعہ میڈیکل پریس کلکتہ ۱۸۳۳ء اردو ترجمہ منشی گوکل پرشاد، نول کشور، لکھنؤ ۱۸۹۸ء
مصنّف کی ولادت دہلی میں ہوئی اور پرورش بنگال میں۔ ان کے اسلاف مرشد آباد کے نوابوں کے ہاں ملازمت کرتے تھے۔ طبا طبائیؒ نے خود ان کے ہاں ملازمت کی تھی۔ اس تاریخ کی کتاب کی تصنیف ۱۷۸۳ء میں عمل میں آئی۔ اورنگ زیب کی وفات ۱۷۰۷ سے ۱۷۹۱ء تک کے سیاسی حالات قلم بند ہیں۔

سیرالبستان — مولوی خیرالدین الٰہ آبادی، تصنیف ۱۲۱۲ھ (قلمی) عبدالسلام کلیکشن، علی گڑھ

سفینۂ ہندی — بھگوانداس ہندی، تصنیف ۱۸۰۴ء مرتبہ شاہ محمد عطاءالرحمن عطا کاکوی پٹنہ، ۱۹۵۸ء

سفینۂ خوشگو — بندرابن داس خوشگو (متوفی ۱۱۷۰ھ) مرتبہ شاہ عطاءالرحمن عطا کاکوی پٹنہ ۱۹۵۹ء
یہ فارسی شاعروں کا تذکرہ ہے اس کی تصنیف ۱۱۳۷ھ اور ۱۱۴۷ھ کے درمیان ہوئی تھی۔

سروِ آزاد — غلام علی آزاد بلگرامی (تصنیف ۵۳-۱۷۵۲ء) حیدرآباد دکن ۱۹۱۳ء

سرچشمۂ تصوف — سعید نفیسی — ایران ۱۳۲۶ھ

سیر الاقطاب — شیخ اللہ دیا چشتی — نول کشور لکھنؤ ۱۹۱۳ء

سیر العارفین — درویش جمالی — مطبوعہ دہلی

سفینۃ الاولیا — دارا شکوہ — مصنفہ ۱۰۴۹ھ، ترجمہ محمد علی لطفی نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۱ء

سکینۃ الاولیا، — داراشکوہ — مصنفہ ۱۰۵۲ھ (قلمی) رامپور،

سفر نامہ آنند رام مخلص — آنند رام مخلص — مرتبہ ڈاکٹر سید اظہر علی، ہندوستان پریس رام پور ۱۹۴۶ء
۱۱۵۸ھ میں محمد شاہ بادشاہ نے سید علی محمد خاں روہیلہ کی سرکوبی کے لئے بن گڈھ کا سفر کیا تھا مخلص ہمراہ تھا اور اس نے اس سفر کا تفصیلی ذکر اس کتاب میں کیا ہے۔

سوانح اعظم خانی — مرزا مبارک اللہ عرف اعظم خاں، تصنیف ۱۷۵۲ء (قلمی) سر سلیمان کلکشن علی گڈھ

شاہ نامہ — حکیم ابو القاسم فردوسی — منشی نول کشور

شجرۃ الانوار — مولانا رحیم بخش فخری مرید و خلیفہ شاہ فخر الدین دہلوی (قلمی) مملوکہ پروفیسر خلیق احمد نظامی

صحیفۂ اقبال — مصنف نامعلوم۔ اس میں سادات بارہ کے زوال اور محمد شاہ کے اول چودہ سالہ دورِ حکومت کے حالات درج ہیں۔ روٹوگراف علی گڑھ

طبقات اکبری — نظام الدین احمد بخشی (فارسی) انگریزی ترجمہ بی۔ ڈی۔ آئی۔ سی۔ ایس

طبقاتِ ناصری — منہاج السراج جورجانی — ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ

عیار الشعرا — خوب چند ذکا، مصنفہ ۱۲۱۲ھ (قلمی) انجمن ترقی اردو علی گڑھ

عبرت نامہ — مولوی خیر الدین الہ آبادی، مصنفہ ۱۷۹۱ء (قلمی)، رام پور

عقدِ ثریا — غلام ہمدانی مصحفی، مصنفہ ۱۱۹۹ھ، مرتبہ مولوی عبدالحق دہلی ۱۹۳۴ء

عطیہ کبریٰ — سراج الدین علی خاں آرزو، تصنیف ۱۱۶۰ھ قلمی انجمن ترقی اردو علی گڑھ

عوارف المعارف — شیخ شہاب الدین سہروردی متوفی ۶۳۲ھ، اردو ترجمہ مولانا ابوالحسن نول کشور لکھنؤ، ۱۸۶۰ء

عماد السعادت — سید غلام علی خاں — منشی نول کشور ۱۸۹۷ء

فوائد الفواد — خواجہ میر حسن سنجری (۱۲۶۱ - ۱۳۳۵ء) — ملفوظات شیخ نظام الدین اولیاءؒ
اُردو ترجمہ، بنام ارشاد محبوب، مطبوعہ دہلی

فتوح السلاطین — عصامی تصنیف، ۱۳۴۹-۱۳۵۰ء، مرتبہ آغا مہدی حسین آگرہ ۱۹۳۸ء

یہ تاریخ کی منظوم کتاب ہے۔ بہمانی سلطان ابوالمظفر بہمان شاہ کے دربار میں لکھی گئی تھی اور اس کے نام معنون ہے۔

فتوحاتِ فیروز شاہی — فیروز شاہ تغلق — مرتبہ پروفیسر شیخ عبدالرشید — علی گڑھ ۱۹۵۴ء

فرامین سلاطین — مرتبہ بشیرالدین احمد — دہلی ۱۹۲۶ء

فخرالطالبین۔ — سید نورالدین حسینی فخری (قلمی)، مملوکہ پروفیسر خلیق احمد نظامی

فرخ نامہ — شیخ محمد معین جعفرآبادی ولد شیخ برخوردار جعفرآبادی، تصنیف سن جلوس چہارم فرخ سیر بادشاہ۔ روٹوگراف

قول الجمیل — شاہ ولی اللہ — اردو ترجمہ کتب خانہ رحیمیہ، دیوبند یو۔پی

قانونِ ہمایونی — خواند میر (متوفی ۱۵۳۵ء) ترجمہ انگریزی، ڈاکٹر بینی پرشاد کلکتہ ۱۹۴۰ء

کارنامۂ عشق — آنندرام مخلص — تصنیف ۱۱۴۴ — (قلمی) انجمن ترقی اردو علی گڑھ

کشف المحجوب — شیخ علی ہجویری (متوفی ۱۰۷۲ء) — اردو ترجمہ مولوی فیروزالدین
فیروز اینڈ سنز لمیٹڈ کراچی، ۱۹۶۳ء

کتاب الہند — البیرونی — ترجمہ اُردو سید اصغر علی انجمن ترقی اردو (ہند) ۱۹۴۱ء

کلماتِ طیبات — مکتوبات مرزا مظہر جان جاناں، شاہ ولی اللہ وغیرہ آگرہ ۱۹۱۴ء

کاشف الاستار — سید حمزہ — تصنیف ۸۲-۱۷ء (قلمی)، عبدالسلام کلیکشن، علی گڑھ

کلمات الشعراء — محمد افضل سرخوش — مرتبہ صادق علی دلاوری

کلیات بیدل — مرزا عبدالقادر بیدل (متوفی ۱۱۳۳ھ)

گلدستہ منشی چندربھان — چندربھان — (قلمی) — سبحان اللہ کلیکشن علی گڑھ

مفتاح التواریخ — حضرت امیر خسرو، مصنفہ ۶۹۹ھ بہ تصحیح شیخ عبدالرشید، علی گڑھ
تاریخ سلطان جلال الدین خلجی

مراۃ النوادر المعروف بہ مراۃ اکبر — بلاقی داس تصنیف ۱۲۲۶ھ عہد اکبر شاہ ثانی (قلمی)
مملوکہ مہر الٰہی صاحب، علی گڑھ

معلوماتِ آفاق — امین الدین خاں عالمگیری — مطبوعہ نول کشور

منتخب التواریخ — ملا عبدالقادر بدایونی (متوفی ۱۵۹۵ء) اردو ترجمہ، محمود احمد فاروقی
کراچی ۱۹۶۲ء

منتخب اللباب — خافی خاں (مصنّفہ ۱۷۳۱ء) مرتبہ مولوی کبیر الدین احمد کلکتہ، ۱۸۷۴ء

محمد ہاشم خافی، لعدہ، خافی خاں نظام الملک، خواجہ میر خوافی کا بیٹا تھا جو شہزادہ مراد بخش بن شاہ جہاں کے چھوٹے لڑکے کا ملازم تھا۔ خافی خاں کی ولادت ۱۰۷۴ء میں ہوئی تھی اور اس نے ۱۱۴۴ء میں وفات پائی۔ اس کتاب میں مسلمانوں کی ہندوستان کی فتوحات سے ۱۱۴۴ھ تک کے تاریخی حالات درج ہیں۔ اٹھارویں صدی کے حالات اس نے چشم دید مشاہدہ کی بنیاد پر قلم بند کئے ہیں۔

میراتِ آفتاب نما — شاہ نواز خاں تصنیف ۱۱۷۶ھ (قلمی) لنڈن فہرست فارسیہ

مآثرِ عالم گیری — محمد ساقی مستعد خاں (عہدِ عالم گیری) ترجمہ مولوی محمد فدا علی طالب، کراچی ۱۹۶۲ء

مرقع دہلی — درگاہ قلی خاں مصنفہ ۱۱۵۱ھ طبع حیدر آباد دکن

مجموعۂ نغز — میر قدرت اللہ قاسم مصنفہ (۱۸۰۶-۱۸۰۷ء) مرتبہ محمود خاں شیرانی لاہور ۱۹۳۳ء

مجالسِ رنگین — سعادت یار خاں رنگین (متوفی ۱۸۳۵ء) مرتبہ سید مسعود حسن رضوی ادیب، طبع لکھنؤ

مآثر الامرا — نواب صمصام الدولہ، شاہ نواز خاں (فارسی) کلکتہ ۱۸۸۸ء

مراۃ الاصطلاح — آنند رام مخلص مصنفہ ۱۷۴۵ء (قلمی) انجمن ترقی اُردو علی گڑھ

مآثر الکرام — غلام علی آزاد بلگرامی مصنّفہ ۱۷۵۲ء، مفید عام پریس آگرہ، ۱۹۱۰ء

مخزنِ نکات — شیخ محمد قیام الدین قائم مصنّفہ ۱۷۶۸ء، مرتبہ مولوی عبدالحق دکن، ۱۹۲۹ء

مقالات الشعراء — قیام الدین حیرت — مرتبہ نثار احمد فاروقی، علمی مجلس دہلی،
تصنیف (۱۷۵۹ء-۱۷۶۰ء)

مجمع البحرین — داراشکوہ — مرتبہ ایم محفوظ الحق — کلکتہ ۱۹۲۹ء

مخزن الاشغال — سید سلطان محی الدین بادشاہ قادری تصنیف ۱۲۵۰ھ قلمی انجمن ترقی اردو علی گڈھ

ملفوظِ رزاقی — ملفوظات شاہ عبدالرزاق بانسوی — مرتبہ نواب محمد خاں شاہ جہاں پوری
مطبع مجتبائی، لکھنؤ ۱۳۱۳

مجموعہ ملفوظاتِ خواجگانِ چشت — غلام احمد خاں بریاں (اردو ترجمہ) — مسلم پریس دہلی، ۱۳۲۴ھ

مکتوباتِ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری — شیخ شرف الدین یحییٰ منیری (متوفی ۷۸۲) — مطبوعہ بہار

مکتوبات امام ربانی — مکتوبات مجدّد الفِ ثانی شیخ احمد سرہندی، مرتبہ مولانا یار محمد جدید بدخشی، تالیفاتی
جو مجدّد کے مریدوں میں سے تھے۔ — نول کشور

مکتوباتِ کلیمی — مکتوبات شاہ کلیم اللہ شاہ جہاں آبادی (۱۶۵۰-۱۷۲۹ء) مرتبہ محمد قاسم علی کلیمی
مطبع یوسفی دہلی ۱۸۸۳ء

ملفوظات شاہ عبدالعزیز — شاہ عبدالعزیز دہلوی بن شاہ ولی اللہ دہلی، مرتبہ قاضی بشیرالدین میرٹھی
مطبع مجتبائی میرٹھ ۱۳۱۴ء

میراتِ مداری — عبدالرحمٰن چشتی (قلمی) مسلم یونیورسٹی، علی گڈھ

مفتاح التواریخ — منشی دانشور صاحب راے سلیم وطامس ولیم بیل، نول کشور کانپور، ۱۸۶۷ء

مقاماتِ مظہری — شاہ غلام علی — مجتبائی پریس دہلی، ۱۳۰۹

معمولاتِ مظہری — مولوی نعیم اللہ بہرائچی — نظامی پریس کانپور، ۱۲۷۵ھ

معمولاتِ مظہری (ضمیمہ) — شاہ عبدالغنی خلیفہ غلام علی — مطبع مجتبائی دہلی ۱۸۹۲ء

مکاتیبِ مرزا مظہر — مرزا مظہر جاناں کے خطوط — مرتبہ عبدالرزّاق قریشی — بمبئی، ۱۹۶۶ء

مخزن الاخلاق — درگاداس — مطبوعہ

مناقبِ رزاقیہ مع ملفوظات رزاقی — مجتبائی پریس لکھنؤ ۱۳۳۳ھ

مناقبِ فخریہ — ملفوظات شاہ فخرالدین (دہلوی)، مرتبہ فخرالدین نظام، مرتبہ ۱۲۸۰ء (قلمی)، پروفیسر خلیق احمد نظامی

مظفر نامہ — کرم علی تصنیف ۱۷۷۲-۱۷۷۳ء (قلمی) پٹنہ

یہ بنگال کے ناظموں کی تاریخ ہے۔ اس میں نواب علی وردی خاں (متوفی ۱۷۵۶ء) کے دورِ حکومت سے مظفر جنگ کی گرفتاری (۱۷۷۲ء) کے حالات درج ہیں۔ کرم علی کا بنگال کے ناظموں کے خاندان سے تعلق تھا۔ نواب مظفر جنگ کے ہاں وہ ملازم تھا۔

مراۃ الاصطلاح — آنند رام مخلص تصنیف ۱۱۵۸ھ (قلمی) انجمن ترقی اردو علی گڑھ

مخزن الغرائب یا تذکرۃ الشعراء — احمد علی ہاشمی سندیلوی، تصنیف ۱۲۱۸ھ قلمی رامپور

نکات الشعراء — میر تقی میر، مصنفہ ۱۱۶۵ھ مرتبہ مولوی عبدالحق دکن ۱۹۳۵ء طبع ثانی

نہ سپہر — حضرت امیر خسرو تصنیف ۱۳۱۸ و ۱۳۱۹، بہ تصحیح ڈاکٹر وحید مرزا کلکتہ ۱۹۴۸ء

نالۂ عندلیب — خواجہ محمد ناصر عندلیب۔ مصنفہ ۱۷۴۰ء، شاہجہانی پریس بھوپال ۱۳۰۸ھ

نفحات الانس — مولانا عبدالرحمٰن جامی نول کشور لکھنؤ ۱۹۱۸ء

وجد و سماع — امام تیمیہ۔ اصل کتاب عربی میں ہے۔ اس کا اردو ترجمہ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کیا ہے۔ مطبوعہ الہلال ایجنسی

وقائع عالم شاہی — کنور پریم کشور فراقی بن کشور بن راجہ جگل کشور (دہلوی عظیم آبادی)
مرتبہ امتیاز علی خاں عرشی ہندوستان پریس رام پور ۱۹۴۹ء

واقعاتِ اظفری — مرزا علی بخت بہادر محمد ظہیر الدین اظفری مرتبہ عبدالستار، مدراس، ۱۹۳۷ء

محمد ظہیر الدین مرزا علی بخت گرجانی۔ جہاندار شاہ کا پوتا اور شاہ عالم بہادر شاہ کا پرپوتا تھا۔ ۱۷۹۷ء میں دہلی سے فرار ہونے کے نو سال بعد مرشد آباد کے قیام کے دوران اس نے اپنا سفرنامہ لکھنے کا ارادہ کیا اور اس کا نام واقعاتِ اظفری رکھا۔ اس سفرنامہ میں خاص طور پر دہلی کے قلعہ پر غلام قادر روہیلہ کے قبضے، خاندان تیموریہ کے زوال کے بعد سے ۱۸۰۶ء تک کے حالات درج ہیں۔ اظفری نے مزید براں دوسرے واقعات اور تفاصیل بھی لکھی ہیں جو بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔

وقائع عبدالقادر خانی — عبدالقادر خاں، مرتبہ مولوی معین الدین افضل گڈھی، کراچی ۱۹۶۰ء

مولوی عبدالقادر، صدر الصدور مولف تذکرۂ رام پور میں پیدا ہوئے۔ ۱۷۹۵ء میں پندرہ برس کی عمر میں تحصیل علم سے فارغ ہوئے۔ انہوں نے ہندوستان کی سیر و سیاحت بھی کی۔ یہ مجموعہ مولوی کے خود نوشت حالات اور یادداشتوں پر مشتمل ہے۔ یہ "وقائع" اوائل انیسویں صدی کے ہندوستان کے سیاسی، معاشری اور علمی حالات کا ایک نادر مرقع ہے۔

وصیت نامہ — شاہ ولی اللہ (فارسی) مطبوعہ حمیدی پریس، دہلی، اردو ترجمہ جامعہ ملیہ پریس، قرولباغ دہلی

وقائع آنندرام مخلص — آنندرام مخلص (رح روم) (قلمی)، فہرست لٹن اردو فارسیہ، علی گڈھ

ہنگامۂ عشق — آنندرام مخلص تصنیف ۱۷۳۹ء (قلمی)، انجمن ترقی اردو علی گڈھ

ہفت تماشا	مرزا محمد حسن قتیل تصنیف ۱۲۳۶ھ/۱۸۲۰ء نول کشور، ۱۸۷۵ء	

ہفت گلشن محمد شاہی — کامگار خاں تصنیف ۱۱۳۲ھ/۱۷۱۹ء روٹوگراف علی گڑھ

محمد ہادی ہندی الاصل تھا اور مشرف بہ اسلام ہوا تھا۔ اورنگ زیب کے زمانے میں شاہی ملازمت میں داخل ہوا۔ اور بہادر شاہ کے دورِ حکومت کے دوسرے سال شہزادہ رفیع الشان کی سفارش پر اس کو کامگار خاں کا خطاب تفویض ہوا اور رفیع الشان کے تیسرے بیٹے محمد ابراہیم کا میر سامان مقرر کیا گیا۔ اپنی تاریخ کی کتاب میں کامگار خاں نے ہندوستان کے تیموریہ خاندان کے حکمرانوں کے ۱۷۲۵ء تک کے حالات لکھے ہیں۔ اس کتاب کا نام تذکرہ سلاطین چغتائیہ بھی ہے۔

ہفت گلشن، ۱۷۹۱-۱۷۲۰ تک ہندوستان کی تاریخ ہے اور سات گلشن میں منقسم ہے۔ دہلی، گجرات، بنگال دکن، سندھ و ملتان، کشمیر اور ہندوستان کے صوفیا اور سادھوؤں وغیرہ کا تفصیلی ذکر ملتا ہے

اُردو

آبِ حیات	مولانا محمد حسین آزاد	اسرار کریمی پریس، الہ آباد ۱۹۶۷ء
آثار الصنادید	سر سید احمد خاں	سنٹرل بک ڈپو، اردو بازار دہلی۔ ۱۹۶۵ء
اردو مثنوی شمالی ہند میں	ڈاکٹر گیان چند	انجمن ترقی اُردو ہند علی گڑھ ۱۹۶۹ء
اردوے معلیٰ (سوز نمبر)		شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی۔ دہلی

آبِ کوثر	شیخ محمد اکرام	فیروز اینڈ سنس لمیٹڈ کراچی ۱۹۶۶ء
امرائے ہنود	منشی سید محمد سعید مارہروی	نامی پریس کانپور، ۱۹۱۰ء
ایران بعہد ساسانیان	پروفیسر آرتھر کرسٹس سین	ترجمہ ڈاکٹر محمد اقبال
ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ	سید عبداللہ	انجمن ترقی اردو ہند، دہلی ۱۹۴۲ء
بزمِ صوفیہ	صباح الدین عبدالرحمٰن	اعظم گڈھ ۱۹۴۹ء
بزرگانِ پانی پت	سید محمد میاں	مطبوعہ دہلی ۱۹۶۳ء
بانگِ درا	ڈاکٹر محمد اقبال	مطبوعہ دہلی ۱۹۶۹ء
بزمِ آخر	مرتبہ منشی فیاض الدین	رحمانی پریس دہلی ۱۹۲۰ء
پنجاب میں اردو	محمود خاں شیرانی	مکتبہ کلیان، بشیرت گنج لکھنؤ ۱۹۶۰ء
تذکرہ طبقات الشعرأ	مولوی کریم الدین پانی پتی و فیلن	مطبع العلوم مدرسہ دہلی، ۱۸۴۸ء
تاریخِ اودھ	مولوی نجم الغنی رام پوری	نول کشور ۱۹۱۹ء

تاریخِ مشائخِ چشت	پروفیسر خلیق احمد نظامی	ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء
تذکرہ صوفیائے سندھ	اعجاز الحسن قدوائی	اردو اکیڈمی کراچی، ۱۹۵۹ء
		منشی نول کشور، لکھنؤ ۱۴
تذکرہ علمائے ہند	رحمان علی	منشی نول کشور، لکھنؤ ۱۹۱۴ء
تذکرہ لال شہباز قلندر	خلیفہ فتح محمد	لاہور ۱۳۲۳ء
تقویۃ الایمان	شاہ اسمٰعیل شہید	اردو ترجمہ راشد کمپنی، دیوبند
تاریخ سالار مسعود غازی		مجتبائی پریس، لکھنؤ
تاریخ ہند، قرون وسطیٰ جلد دوم	قاری محمد بشیر الدین پنڈت	مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۴۹ء
تاریخی مقالات	پروفیسر خلیق احمد نظامی	ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۶۶ء
تذکرہ خواجہ گیسو دراز	مرتبہ اقبال الدین احمد	اقبال پبلشرز، کراچی، ۱۹۶۶ء
حیاتِ خسرو	سید احمد مارہروی	آگرہ، ۱۳۲۱ھ
حیاتِ سید احمد بریلوی	مولانا غلام رسول مہر	کتاب منزل کشمیری بازار لاہور

حیاتِ جاوید	خواجہ الطاف حسین حالی	مطبع رعد کانپور ۱۹۰۱ء
حیاتِ طیبہ	مرزا حیرت دہلوی	لاہور ۱۹۵۸ء
دیوان فائز	نواب صدرالدین محمد خاں فائز دہلوی۔	مرتبہ مسعود حسن رضوی ادیب، انجمن ترقی اُردو ہند، دہلی۔ ۱۹۴۶ء
دیوان شاکر ناجی	محمد شاکر ناجی	مرتبہ ڈاکٹر فضل الحق، ادارہ صبح ادب' دہلی، ۱۹۶۸ء
دیوان مصحفی	غلام ہمدانی مصحفی متوفی ۱۸۲۵ء	آٹھ جلدیں (قلمی) خدابخش لائبریری پٹنہ
دیوان قائم	قیام الدین قائم چاندپوری	مرتبہ خورشید الاسلام جامعہ لمیٹڈ دہلی ۱۹۶۳ء
دیوان مہجور	صدرالدین مہجور	(قلمی) انجمن ترقی اُردو، علی گڈھ
دیوان حسرت	جعفر علی حسرت لکھنوی متوفی ۱۸۰۲ء	(قلمی) رضا لائبریری، رام پور
دیوان ظفر	بہادر شاہ ظفر	نول کشور لکھنؤ ۱۸۷۰ء
دلّی کی چند عجیب ہستیاں	اشرف صبوحی دہلوی	انجمن ترقی اُردو ہند دہلی ۱۹۴۳ء
دیوان زادہ	شیخ محمد حاتم	(قلمی) عبدالسلام کلیکشن، علی گدھ

دیوان تاباں	عبدالحی تاباں دہلوی	مرتبہ مولوی عبدالحق ، اورنگ آباد دکن ۱۹۳۵ء
دیوان جوشش	میاں محمد روشن جوشش عظیم آبادی	مرتبہ قاضی عبدالودود ۔ انجمن ترقی اردو ہند دہلی ۱۹۴۱ء
دیوان شاہ کمال	شاہ کمال الدین حسین کمال	(قلمی) انجمن ترقی اردو ، علی گڑھ
دیوان جرأت یا کلیات جرأت	قلندر بخش جرأت	مرتبہ ڈاکٹر اقتدار احسن) ولادت ۱۷۴۷ء وفات ۱۸۰۹ء الفی تو تو اونیور ریو اور انیتلے نیپلز (اطالیہ) ۱۹۷۱ء دو جلدیں
دید و دریافت	نثار احمد فاروقی	آزاد کتاب گھر ۔ کلاں محل ، دلی ۱۹۶۴ء
دیوان یقین	انعام اللہ خاں یقین (متوفی ۱۱۶۹ھ)	مطبوعہ
دیوان درد	خواجہ میر درد	مرتبہ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی دہلی ۱۹۶۳ء
دیوان جہاندار شاہ	شہزادہ جہاندار شاہ	مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی لاہور ۱۹۶۶ء
دربار اکبری	مرتبہ شیخ محمد اکرام و ڈاکٹر وحید قریشی	لاہور ۱۹۶۱ء
دلی کی شام	احمد علی (مترجم بلقیس جہاں)	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ۱۹۶۸ء

رسومِ دہلی — سید احمد دہلوی — مطبوعہ رامپور، ۱۹۶۵ء

رودِ کوثر — شیخ محمد اکرام — فیروز اینڈ سنز، کراچی — ۱۹۵۸ء

رجب علی بیگ سرور حیات و کارنامے۔ — نیر مسعود رضوی — لکھنؤ، ۱۹۶۷ء

سیرت النبی — مولانا شبلی — اضافہ تکملہ سید سلیمان ندوی — اعظم گڈھ ۱۳۴۱ھ

سلکِ گوہر — انشاء اللہ خاں انشاء — مرتبہ امتیاز علی خاں عرشی — رام پور ۱۹۴۸ء

سلاطینِ دہلی کے مذہبی رجحانات — پروفیسر خلیق احمد نظامی — ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۸ء

سہاگن نامہ — خواجہ رحمت اللہ مصنفہ ما قبل ۱۱۹۵ھ — (قلمی) انجمن ترقی اردو علی گڈھ

سعادت یار خاں رنگین — ڈاکٹر صابر علی خاں — انجمن ترقی اردو (پاکستان) کراچی — ۱۹۵۶ء

سیرتِ فریدیہ — سر سید احمد خاں — مرتبہ محمود احمد برکاتی — پاک اکیڈمی، ۱۹۶۴ء

شبابِ لکھنؤ — محمد احمد علی — مطبوعہ

شہر آشوب — مرتبہ ڈاکٹر نعیم صدیقی — مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی ۱۹۶۸ء

صراط المستقیم — شاہ اسمٰعیل شہید — اُردو ترجمہ ۔ دیوبند (یو۔پی)

عرب اور اسلام — پروفیسر فلپ ۔ کے ۔ حتّی ، کے ترجمہ پروفیسر سید مبارز الدین ، ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۵۹ء

غدر کے چند علماء — مفتی انتظام اللہ صہبائی — مطبوعہ دہلی

فارسی ادب بعہد اورنگ زیب — ڈاکٹر نور الحسن انصاری — انڈو پرشین سوسائٹی ۱۹۶۹ء

فسانۂ آزاد — پنڈت رتن ناتھ سرشار — مطبع نول کشور لکھنو ۱۹۲۶ء

کلیات میر — میر تقی میر (متوفی ۱۸۱۰ء) مرتبہ عبد الباری آسی — نول کشور لکھنؤ ۱۹۴۱ء

کلیات ہدایت — غلام حسین ہدایت — (قلمی) انجمن ترقی اردو علی گڈھ

کلیات سودا — محمد رفیع سودا — مرتبہ عبد الباری آسی — نول کشور ، ۱۹۳۳ء

کلیات انشاء — انشاء اللہ خاں انشا — متوفی ۱۸۱۷ء — نول کشور

کلیات قاسم — حکیم میر قدرت اللہ خاں قاسم دہلوی — (قلمی) انجمن اُردو علی گڈھ

کلیات نظیر اکبر آبادی — ولی محمد اکبر آبادی — مرتبہ عبد الباری آسی ، نول کشور ، ۱۹۵۱ء

قصائد ذوق — شیخ ابراہیم ذوق — مرتبہ ڈاکٹر شاہ سلیمان — لکھنؤ ۱۹۳۴ء

گوتم بدھ — ڈاکٹر حفیظ احمد — مطبوعہ دہلی ۱۹۴۲ء

گذشتہ لکھنؤ — عبدالحلیم شرر — نسیم بکڈپو لکھنؤ

مجموعۂ مثنویات میر حسن دہلوی — میر حسن دہلوی — مرتبہ عبدالباری آسی — نول کشور لکھنؤ ۱۹۴۵ء

مصحفی اور ان کا کلام — ڈاکٹر ابواللیث صدیقی — دہلی ۱۹۶۹ء

میو قوم اور میوات — چودھری محمد اشرف خاں — سود لیتھو پریس دہلی

مختصر تاریخ اردو ادب — سید اعجاز حسین اعجاز — الہ آباد ۱۹۳۵ء

مساکہ — سعادت یار خاں رنگین — تصنیف ۱۲۳۹ھ (قلمی) سلیمان کلیکشن، علی گڈھ

مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط — مترجمہ ڈاکٹر خلیق انجم — مکتبہ برہان دہلی، ۱۹۶۲ء

نسل اور سلطنت — عزیز احمد — دہلی ۱۹۴۱ء

نادراتِ شاہی — شاہ عالم ثانی، متوفی ۱۸۰۸ — مرتبہ امتیاز علی خاں عرشی۔ ہندوستان پریس رام پور

نصیحۃ المسلمین	مولوی خیرالدین تصنیف ۱۲۳۸ھ	(قلمی)، انجمن ترقی اردو علی گڑھ
واقعات دار الحکومت دہلی	بشیرالدین احمد	آگرہ ۱۹۱۹ء
وقائع سری رام	منشی سری رام کالیستھ ماتھر	مطبع جوہر ہند واقع دہلی ۱۹۴۳ سمبت
ہندوستانی موسیقی	مفتی فخر الاسلام	ادارہ انیس اردو، الہ آباد
ہشت بہشت	مرتبہ مولانا سید سلیمان اشرف	مطبع انسٹی ٹیوٹ پریس علی گڑھ کالج ۱۹۱۸ء
ہفت قلزم	منشی گوری شنکر	ستارہ ہند پریس دہلی ۱۸۷۹ء
ہندو تہواروں کی اصلیت	منشی رام پرشاد	مطبع منشی رگھو ناتھ پرشاد گورے لکھنؤ
ہندوستان کا قدیم تمدن	ڈاکٹر بینی پرشاد	مترجمہ مولوی اصغر حسین ہندوستانی اکیڈمی یو۔پی الٰہ آباد
یادگار غالب	خواجہ الطاف حسین حالی	لاہور ۱۹۶۳ء